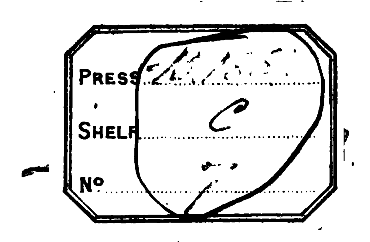

PRESS
SHELF
No

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.



PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

HISTOIRE

DE

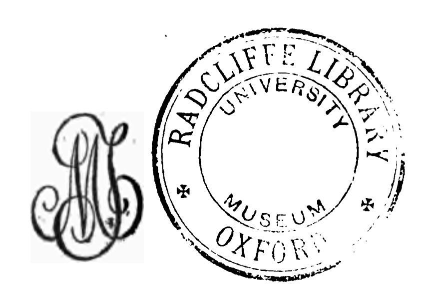
L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

PAR

M. JULES SIMON,

PROFESSEUR AGRÉGÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS,
MAÎTRE DES CONFÉRENCES DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE NORMALE.

TOME DEUXIÈME.



PARIS.

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE DES GRÉS, 14, PRÈS DE LA SORBONNE.

1845



HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

LIVRE TROISIÈME.

DE PORPHYRE A L'EMPEREUR JULIEN.

CHAPITRE PREMIER.

ÉTAT DES QUESTIONS PHILOSOPHIQUES APRÈS PLOTIN.

L'extase, la Trinité, la théorie des émanations résument tout le système de Plotin. Sa doctrine sur l'extase est vraie en ce qu'elle proclame l'incompréhensibilité de Dieu, et pose des bornes à la raison humaine; elle est fausse 1° parce qu'elle admet l'existence dès cette vie d'une faculté supérieure à la raison humaine; 2° parce qu'elle réduit la raison à une valeur relative. La doctrine de la Trinité est vraie et philosophique en ce qu'elle maintient l'immobilité de Dieu, sans détruire la force expansive et créatrice; elle est fausse en ce qu'elle suppose à la fois l'identité et la diversité des hypostases divines. Enfin la théorie des émanations est vraie en ce qu'elle admet que le monde est produit dans sa forme et dans sa substance; elle est fausse, en ce qu'elle est fondée sur la nécessité et aboutit au panthéisme. Les successeurs de Plotin furent rapidement entraînés à chercher dans la théurgie des moyens matériels de pro-

duire l'extase, à exagérer l'éclectisme jusqu'à la confusion de toutes les doctrines, et à s'opposer, comme défenseurs du paganisme, aux progrès de la religion chrétienne.

La philosophie de Plotin avait tout embrassé. A cet ardent génie, toujours prêt à la méditation, profondément convaincu de l'universelle harmonie des êtres, aucune question ne semblait trop élevée, ni trop basse. A mesure qu'un doute s'élevait dans l'esprit de ses disciples, il acceptait le sujet qui lui était offert et se donnait à cette recherche comme si jusque-là il n'avait pas eu d'autre pensée. Les étrangers qui entraient dans l'école ou ceux d'entre ses disciples qui n'avaient pas le secret de l'esprit et des habitudes du maître, se plaignaient de l'absence de méthode et des digressions perpétuelles. Dans le fond, Plotin se retrouvait toujours lui-même, et il n'était indifférent sur le thème qu'on lui offrait, que parce qu'il était sûr de le ramener à la recherche de l'absolu et à la conciliation de l'absolu avec le multiple. Aussi, quoiqu'au premier abord, malgré les efforts de Porphyre, tout semble confondu dans les *Ennéades*; quoique tous les problèmes se pressent, que les réponses se contredisent, que la pensée soit comme emportée dans une marche hardie, mais désordonnée, et que tout cet ensemble donne plutôt l'idée des rêves incohérents d'un homme de génie, que d'un système organisé et réglé par une pensée vigoureuse et maîtresse d'elle-même; cependant, lorsqu'on s'est livré quelque temps à Plotin pour qu'il vous inspire et vous enchante, comme il le faisait autrefois dans une école

où les Amélius et les Porphyre n'étaient que des disciples, et laissaient sommeiller leur génie pour obéir à une impulsion plus haute, on voit dominer dans ce chaos quelques grands principes auxquels tout se rattache, et qui par les lueurs dont ils éclairent la nature de la raison, celle de Dieu, et l'origine du monde, donnent évidemment à la philosophie de Plotin le caractère d'un système régulier et puissant, capable de satisfaire des intelligences élevées, et de servir d'aliment, pendant des siècles, à l'esprit philosophique.

Plotin n'est pas seulement un mystique; il en a l'amour insatiable et les ravissements; mais il y a, dans son âme, une autre puissance : la puissance de raisonner, de douter, et de suivre pas à pas la marche lente et sévère de la dialectique. C'est ainsi qu'il répond, avec moins de mesure et de sagesse, à tous les traits du génie de Platon, et qu'il laisse apercevoir, dans les *Ennéades*, à côté des inspirations dont le souffle vient du *Phèdre* et de la *République*, une logique serrée et subtile, qui rappelle le *Sophiste*, le *Théétète* et le *Parménide*.

Certes, son dieu n'est pas le dieu de l'expérience, créé par la pensée humaine sur le modèle des choses humaines, plus grand, plus parfait, plus puissant que la nature entière, mais engagé dans le temps et dans l'espace; mobile, subissant la réaction de sa créature, et trop semblable à notre raison et à notre être pour être la cause éternelle et indéfectible de l'être et de la pensée. Mais, tout absolu qu'il

est, le dieu de Plotin, incompréhensible, ineffable, est la conquête de la raison, ou plutôt il est la raison elle-même, non pas telle qu'elle nous apparaît, lumière empruntée, divisée, affaiblie, mais la raison dans sa simplicité, dans son unité, dans son éternité même.

Il est vrai que, dès ce commencement, Plotin montre dans l'emploi des procédés dialectiques une audace et, pour ainsi dire, un excès de rigueur et de conséquence, qui doit infailliblement le mener au delà de la vérité. Au lieu de s'arrêter, comme Platon, devant des généralisations trop abstraites, il marche en avant jusqu'à ce que d'élimination en élimination, la notion même de l'être soit sacrifiée. Il ne tente une conciliation entre des principes qu'après les avoir épuisés. Ses analogues dans l'histoire de la philosophie sont les Éléates ; et qu'est-ce que l'éléatisme, sinon l'excès de la dialectique, qui n'est elle-même que la forme la plus sévère des spéculations rationnelles?

A peine parvenu par ce chemin à l'absolu, Plotin, dans ce dernier terme de la science, reconnaît l'objet de ses premières aspirations ; il se livre alors tout entier, il s'abandonne, mais après la science accomplie et non au début. A la différence de tous les mystiques, il ne prend pas son désir pour une preuve; il le retient, il l'ajourne, jusqu'au moment où sa raison prononce et le rassure. S'il rejette ensuite la raison, comme un marche-pied désormais inutile, c'est qu'il est parti d'une théoric incomplète

de la raison humaine, et qu'au lieu d'en comprendre d'abord la nature et l'essence, il n'en a connu que les limites, les conditions imposées par les nécessités de cette vie imparfaite. Que la théorie des idées, que la réminiscence ne se placent plus entre lui et la raison véritable; qu'il étudie en elle-même, qu'il connaisse dans son fond cette faculté que l'idée de Dieu constitue en la dépassant, et qui, loin de s'affaiblir et de se troubler lorsqu'elle s'attache à ce principe de toute science, se retrempe au contraire chaque fois qu'elle y touche, et tire de là les clartés dont tout le reste s'illumine; aussitôt cette identification du fini et de l'infini, qui selon lui est la condition de l'extase, cesse de lui paraître possible, parce qu'elle ne lui paraît plus nécessaire (1); au lieu d'élever cette chimère au-dessus de la raison, il comprend que la connaissance subordonnée, que la vérité relative n'est ni la vérité, ni le chemin de la vérité; il voit enfin resplendir, dans son âme, ce qu'il a vainement cherché dans l'expiration de la personnalité humaine, la grande image de l'Unité absolue, de cette Unité immobile, qui n'en est que plus réelle et plus

(1) Ce qui montre bien que Plotin avait entrevu la véritable théorie de la raison, et que son mysticisme est né en partie de la difficulté de concilier cette vérité qu'il apercevait avec la théorie de la réminiscence qu'il acceptait, c'est qu'on trouve quelquefois dans les *Ennéades* la doctrine de la présence continuelle de l'idée du Bien, ou plutôt du Bien lui-même dans notre esprit, sans l'intervention de la réminiscence, et par conséquent sans le secours de la dialectique. Τὸ δ' ἀγαθὸν, ἅτε πάλαι παρὸν εἰς ἔφεσιν σύμφυτον, καὶ κοιμωμένοις πάρεστι καὶ οὐ θαμβεῖ ποτε ἰδόντας, ὅτι σύνεστιν ἀεί· καὶ οὔποτε ἡ ἀνάμνησις· οὐ μὲν ὁρῶσιν αὐτὸ ὅτι κοιμωμένοις πάρεστι. *Enn.* 5, l. 5, c. 12.

puissante, parce qu'à la différence du reste des choses, elle échappe également au temps, à l'espace et au mouvement.

Mais loin de corriger ainsi l'idée qu'il s'était faite de la raison, en voyant de plus près les résultats auxquels la raison peut nous mener, il ne veut ni rien ajouter à sa théorie de la raison, ni rien retrancher à ses conclusions dialectiques. De là la nécessité du mysticisme. Borner, comme il le fait, la puissance de la raison à la perception de l'idée multiple et mobile, en lui laissant seulement assez de force pour deviner ou entrevoir au-dessus d'elle-même ce Solide, cet Inébranlable, vers lequel tend tout essor, c'est quitter la réalité pour son ombre, et se tenir dans une sorte de milieu entre les sensualistes, qui ne connaissent que le mouvement et ne veulent en apercevoir ni le but, ni la cause, et les rationalistes véritables, qui savent que l'être seul est analogue à l'intelligence, et que c'est par la perception de l'immuable que la raison perçoit le mobile. Là est la première erreur de Plotin, et pour avoir demandé à l'extase ce que la raison toute seule lui donnait, on peut dire qu'il a plutôt su distinguer Dieu de la créature qu'il ne l'a connu en lui-même. S'il avait porté dans ses études théologiques la sévérité de conception et de langage que comporte une doctrine fondée sur la raison et réglée par elle, aurait-il accepté toutes ces chimères empruntées à l'Orient et aux plus obscures traditions du pythagorisme, sur la trinité, les hypostases et

l'unité substantielle d'une nature multiple? Aurait-il jeté son école dans cette voie où elle s'est perdue?

Rien n'est faux dans le mysticisme que la volonté d'ériger des aspirations en doctrines, et de prendre des pressentiments pour des vérités assurées. La raison sans doute ne parle pas seule; tout en nous a une voix pour nous apprendre notre origine; et nos désirs, nos passions mêmes nous rendent capables de saisir, ou d'entrevoir du moins, des vérités que la pensée plus calme et plus précise ne découvre pas par elle-même. Rejeter au nom des méthodes, et mépriser ces impressions vagues, effacées ou confuses, c'est nier le pressentiment ou, comme dirait Platon, le souvenir d'une autre vie; et quel misérable orgueil, d'exalter ce présent au point d'en faire notre tout, et de lui sacrifier toutes nos espérances? Non, sous cette réalité que nos mains étreignent, derrière ces vérités que notre raison découvre, il y a, il doit y avoir une vérité plus haute, la vraie vérité, celle que contemple et respire l'Intelligence affranchie, lorsque de ce monde de mouvement et d'analyse elle s'est élancée à la lumière. Est-ce pour rien que l'amour a plus d'aspirations dans nos cœurs que notre pensée n'a de puissance? Pourquoi s'obstiner à faire le monde et Dieu lui-même à notre ressemblance? Quand il serait vrai que nous sommes en petit un abrégé de l'Universel, savons-nous ce que nous sommes? Et n'y a-t-il pas pour chacun de nous autant de découvertes à faire dans son propre cœur que s'il pouvait sonder les abîmes? Ces rêves brillants de l'ex-

tase n'exercent sur les âmes un charme si puissant que parce qu'ils ont leur source secrète, inconnue, dans les profondeurs, et comme dans les entrailles de la réalité. Platon disait que les songes viennent du ciel; et pourquoi non? Pourquoi, si le ciel nous appartient, si en définitive nous sommes faits pour lui, n'y aurait-il pas dès à présent des lueurs de l'avenir, des espaces entrevus, des délices pressenties? L'extase, même quand ses résultats nous trompent, n'en est pas moins un sentiment réel, un état réel de notre âme. Si elle n'est pas l'exaltation de notre puissance affective et intelligente, comme le croient les mystiques, elle est du moins la marque d'une origine et d'un avenir que ne sauraient embrasser les étroites limites de notre condition présente. C'est une maladie pour le sceptique; et pour le croyant, c'est la seule vie véritable. Qui jugera? Ce monde même des idées, où la raison nous introduit, n'est-il pas nié chaque jour au nom de la sensation? Caverne pour caverne, qui nous dit que cette première ouverture que nous avons franchie l'âme enivrée, ne nous a pas introduits seulement dans une plus vaste et plus brillante prison? La raison sans doute est divine; et de cette divine lumière n'en brille-t-il pas une parcelle dans la sensation elle-même? Qu'est-ce que les sens privés de la lumière d'en haut? Aucune impression ne devient pensée, si la raison n'est présente. Comme il n'y a point d'être indépendant du divin, il n'y a point de pensée qui ne soit divine, mais pour venir de Dieu, cette lumière, dispensée

avec mesure, n'est pas l'absolu de la connaissance. La fin de toute intelligence n'est-elle pas la possession pleine de l'intelligible, ou plutôt la communion de l'être et du connaître? Et qu'est-ce que l'extase, telle que Plotin la conçoit, sinon cet accomplissement de la connaissance et de l'existence? Sa faute n'est donc pas d'avoir soutenu que Dieu ne peut être compris que par une intelligence égale à lui-même. La raison contient en soi, si je l'ose dire, son abdication; et quand elle se replie avec effort sur ce principe de contradiction qui est sa première forme, elle voit au delà de lui le principe unique dont les contraires sont sortis, et par qui les contraires sont réconciliés. Ce Dieu, cet Ineffable, pour qui le oui et le non subsistent ensemble, sinon dans l'ordre de la vérité, du moins dans celui de l'être, c'est le Dieu mystique, et c'est aussi le Dieu de la raison. La faute de Plotin est de croire que nous puissions sortir des limites que la conscience nous impose, et affranchis de notre néant et de nous-mêmes, respirer, comprendre, posséder l'infini; son unique faute est d'avoir décrit l'ineffable et l'incompréhensible, et par là mis l'intelligence parfaite et la vérité absolue en contradiction avec la raison humaine et les conceptions de la raison humaine.

Singulière folie qui prend aux esprits les plus graves, de croire qu'ils vont tout mesurer et tout connaître, en partant de cette unité infiniment petite, qu'ils connaissent à peine, l'âme humaine! Les uns ravalent tout à la sensation, les autres à la raison.

Les mystiques connaissent mieux la supériorité que Dieu a sur nous, mais leur ambition n'est satisfaite que s'ils entrent en communion de la perfection infinie. Pareil égarement de tous côtés, soit qu'on oublie les idées pour la matière et Dieu pour le monde, ou qu'on sacrifie la conscience, la liberté, la personne humaine à de vagues aspirations, ou qu'enfin, dans l'orgueil de la raison et d'une vaine discipline, on veuille soumettre Dieu lui-même à cet instrument borné que nous tenons de lui. Quoi! si tout n'est pas connu, rien n'est connu? Ce sera ignorer Dieu que de savoir qu'il est, et qu'il est la perfection même, sans pouvoir comprendre la nature de sa perfection? Si j'ai une fois prononcé que Dieu est incompréhensible, je ne pourrai plus ni l'aimer, ni l'adorer, ni le connaître? Si je ne sais pas, avec mes yeux mortels, avec ma pensée débile, soutenir l'éclat de sa gloire et de sa puissance, il ne me sera pas permis de constater partout, dans le monde et dans moi-même, les effets de cette puissance triomphante, infaillible et mystérieuse, source inconnue de tous les biens que je connais et que j'admire! Qu'est-ce donc que la raison, sans un premier principe qu'elle ne peut ni mesurer, ni juger? Et quel aveuglement de ne pas voir que si rien n'est au-dessus de la raison, la raison elle-même n'est rien!

Des obscurités dans lesquelles s'enveloppe Plotin quand il s'abandonne au mysticisme, se dégage le dogme de l'incompréhensibilité de Dieu, plus solidement établi par lui, dans la guerre qu'il croit faire

à la raison, que par les écoles rationalistes qui l'ont précédé et qui l'ont suivi. Seulement, quand il a démontré en maître que nos facultés et nos méthodes, qui ne sont rien sans l'idée de Dieu, et qui abondent en preuves pour démontrer l'existence de Dieu et sa perfection absolue, ne peuvent rien pour pénétrer sa nature intime, il déclare audacieusement que toute induction qui va de l'homme ou du monde à Dieu étant par nécessité fausse et impuissante, rien de ce qui appartient à l'homme, au monde, au multiple, au mobile, ne saurait se retrouver en Dieu, pas même l'être, pas même la pensée : inconséquent dans cette rigueur apparente, car nous savons quelque chose de la cause lors même que sa nature nous échappe, par cela seul que nous savons avec certitude les effets qu'elle a produits. J'ai beau ignorer la nature de l'intelligence divine, je puis dire que Dieu est intelligent, puisque je le suis moi-même, moi, sa créature, et que penser vaut mieux que ne pas penser; ou du moins, s'il n'est pas intelligent, ce n'est pas par la privation de l'intelligence, c'est au contraire par la possession d'un attribut plus parfait, qui enveloppe l'intelligence comme une moindre perfection dans le même ordre. Toute l'essence d'une montre consiste dans la régularité de ses mouvements; n'est-il pas également absurde de supposer que l'ouvrier qui l'a produite ne possède pas de quelque façon la régularité qu'il lui a donnée, ou qu'il la possède telle qu'elle est dans la montre, et qu'il n'y a nulle part d'unité et d'harmonie, si ce n'est aux mê-

mes conditions? Dieu sans doute est intelligent, mais il l'est comme un Dieu, et moi comme un homme (1).

Tout incompréhensible que Dieu est, je ne risque donc pas de m'égarer en déclarant que dans la perfection infinie toute perfection se trouve d'une manière incompréhensible et divine. Je puis et je dois croire, avec Malebranche et avec l'Église chrétienne tout entière, que, comme il renferme en lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu, il comprend aussi les perfections des esprits créés sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits. Si Plotin

(1) « On ne doit pas toutefois assurer qu'il n'y ait que des esprits et des corps, des êtres qui pensent et des êtres étendus, parce qu'on s'y peut tromper. Car quoiqu'ils suffisent pour expliquer la nature, et par conséquent que l'on puisse conclure, sans crainte de se tromper, que les choses naturelles dont nous avons quelque connaissance, dépendent de l'étendue et de la pensée, cependant il se peut absolument faire qu'il y en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée et dont nous ne voyons aucun effet.

» Les hommes font donc un jugement précipité quand ils jugent comme un principe indubitable qne toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée, lorsqu'ils concluent par la lumière de la raison, que Dieu est un esprit. Il est vrai que, puisque nous sommes créés à son image et à sa ressemblance, et que l'Écriture sainte nous apprend en plusieurs endroits que Dieu est un esprit, nous le devons croire, et l'appeler ainsi; mais la raison toute seule ne nous le peut apprendre. Elle nous dit seulement que Dieu est un être infiniment parfait, et qu'il doit être plutôt esprit que corps, puisque notre âme est plus parfaite que notre corps; mais elle ne nous assure pas qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos esprits... ... Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation que le mot d'esprit dont nous nous servons pour exprimer ce qu'est Dieu et ce que nous sommes, soit un terme univoque, et qui signifie les mêmes choses ou des choses fort semblables. Dieu est esprit, il pense, il veut; mais ne l'humanisons pas, il ne pense et ne veut pas comme nous..... et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel, etc. » Malebranche, *Recherche de la Vérité*, liv. 3, seconde partie, ch. 10.—Cf. Plotin, *Enn.* 5, l. 5, c. 1 et c. 4.

avait reconnu que la raison discursive n'est pas toute la raison humaine, qu'elle est en nous par l'application de la raison pure à l'expérience, et que la raison n'est au fond que l'intuition de Dieu, directement, mais imparfaitement communiqué, il aurait pu lutter encore contre cette barrière importune de la personnalité humaine qui l'empêchait d'égaler son amour et sa pensée au désirable et à l'intelligible; mais au lieu de refuser à Dieu l'être et l'intelligence, il aurait compris qu'il est l'être même, l'intelligence même, dont l'être et l'intelligence que possèdent les créatures ne sont que des degrés empruntés; comme le soleil n'est pas la lumière, mais la source d'où la lumière jaillit.

Ainsi Plotin ne se trompe sur Dieu que parce qu'il s'est trompé sur l'homme. Ses erreurs s'enchaînent logiquement, preuve qu'il domine toute sa pensée, et ne se laisse point entraîner hors de sa route. Elles tiennent à des vérités imparfaitement aperçues, et profitent à la philosophie, qu'elles éclairent sur sa condition véritable, par ses chutes comme par ses succès.

Même dans tout l'emportement du mysticisme, Plotin ne perd pas de vue les conditions de la science. Il a trouvé Dieu, il l'a montré ineffable et immobile; il reste à l'expliquer comme cause du monde. Plus Dieu est grand, plus le monde semble indigne de lui. Le moyen d'introduire une imperfection dans la volonté, ou dans la sagesse, ou dans la puissance divine! Et si Dieu n'a voulu, n'a conçu, n'a produit que ce qui est sans défaut, comment le

monde est-il imparfait? Comment n'est-il pas la perfection même, et l'égal de Dieu? On dit : Dieu ne pouvait faire son égal; le principe aurait eu plus de force, si l'on disait qu'il ne pouvait faire son supérieur; mais enfin, je l'avoue, rien n'est parfait, qui ne le soit de tout point, et ce qui est absolument parfait n'a pas de cause; donc le monde, puisqu'il est produit, ne peut pas être parfait, et voilà pourquoi l'imperfection des effets laisse subsister intacte l'infinie perfection de la cause. Cependant, ce monde parfait ou imparfait, quand même il serait égal à Dieu, pourquoi le créer? Est-ce par caprice? ou par besoin? ou par amour pour le multiple, ce qui est en définitive l'amour du néant? De tout côté, on ne voit que défaut : la nature de Dieu s'amoindrit si, selon l'expression de Malebranche, que l'on compare à Platon, et qui est bien plus près des Alexandrins, il prend la condition basse et humiliante de créateur. Voilà donc la perfection même de Dieu qui est un premier obstacle à la création. Les philosophes s'écrient depuis des siècles: le monde est si beau et si grand qu'un ouvrier parfait peut seul l'avoir tiré du néant; mais si cet ouvrier est parfait, il semble qu'il ne peut avoir fait le monde, le monde fût-il, par impossible, un second exemplaire de la perfection absolue.

Avant Plotin, les Éléates, Platon, Aristote, avaient connu la perfection immobile de Dieu; chaque école avait vu l'abîme, et chacune l'avait franchi à sa manière : les Éléates en faisant deux parts de de la science, l'une véritable, la science de Dieu,

l'autre subordonnée et hypothétique, la science du monde, à jamais séparée de la première. C'est ôter à la philosophie, des trois questions dont elle se compose, savoir : Dieu, le monde, et leur rapport, celle qui fait l'unité même de la science, et en rattache l'une à l'autre les deux extrémités : Plotin ne pouvait abdiquer ainsi ; ce n'était pas pour aboutir à cet aveu d'impuissance qu'il avait permis à sa pensée de parcourir l'ordre entier des questions philosophiques, sans reculer devant aucun problème, non pas même devant l'incompréhensibilité démontrée et l'ineffabilité de Dieu. Platon, suivant jusqu'au bout la dialectique, à l'exemple des Éléates, ou revenant avec Socrate au spectacle du monde, tantôt méditait sur l'Essence, et tantôt décrivait en termes magnifiques, ce poëme du Démiourgos, qui, par sa volonté, tire l'ordre du chaos et la vie de la mort ; entre l'action de Dieu et son immobilité également nécessaires, il affirmait le rapport sans l'approfondir, ni le comprendre ; tour à tour absorbé par les conceptions sévères de la dialectique, ou ramené par les nécessités de la science vers une réalité plus humble ; effrayé des conclusions que la rigueur de la méthode lui arrachait, reposant volontiers sa pensée sur un ordre d'idées plus accessible, et sentant véritablement dans son âme ce trouble, cette inquiétude qu'il exprime si souvent, et qui montre moins la faiblesse de sa doctrine que la perspicacité de son génie. Sorti de cette brillante et poétique école, sans avoir rien perdu de sa vigueur cri-

tique, Aristote suivait son maître jusqu'à l'absolu; mais entre l'absolu et le Démiourgos, il refusait d'admettre une identité qu'on semblait affirmer ou supposer, et dont on ne donnait pas la démonstration. Au lieu d'accepter ces deux éléments de la solution et de chercher à les concilier, il affectait de les isoler l'un de l'autre pour accabler Platon sous le poids d'une double critique, et lui reprocher tantôt le dieu incomplet des écoles physiques, et tantôt le dieu solitaire de l'Éléatisme. Peut-être une appréciation plus équitable eût-elle distingué la spéculation sur la nature même de Dieu, et la description que Platon a donnée du gouvernement de Dieu dans le monde et des lois par lesquelles sa puissance se manifeste. Si toute force, qui produit un effet, se développe et tombe en se développant dans le phénomène et dans le multiple, est-ce donc un obstacle à l'unité substantielle et radicale de la force? Et parce que nous ne comprenons pas ce mystère de l'énergie multiple, qui se déploie dans une force simple, faut-il nier ce que la spéculation et l'expérience démontrent invinciblement, chacune dans sa sphère? Il est vrai, cette force créatrice est déjà engagée dans le temps et l'espace qu'elle produit, et Platon n'a ni su, ni voulu, ni osé peut-être expliquer cette évolution du dieu immobile qui sort, en quelque sorte, de son repos, pour produire le monde. Aristote est-il plus heureux? Reste-t-il davantage dans les conditions de la science, lorsqu'à une hypothèse que Platon aurait pu justifier par la conscience humaine et par tous les phé-

nomènes de la vie universelle, il substitue son dieu vraiment et absolument immobile, qui ne peut ni connaître le monde, ni agir sur lui sans déchoir, et dont toute l'action a sa cause hors de lui, puisqu'il n'agit pas comme principe efficient, mais seulement comme cause finale? Ce Dieu concentré en lui-même explique sans doute l'unité et l'harmonie dans le multiple; mais il n'explique pas l'existence du multiple; il donne la règle du mouvement, et n'en donne pas l'origine; tout existe en dehors de lui et sans lui en vertu d'une nécessité qu'il n'a point produite. Si l'on accorde une fois cette large hypothèse, Aristote pourra ensuite étudier les faits et les appuyer l'un sur l'autre dans un vaste système de lois qui toutes naissent d'un principe unique; mais sous ces lois, le mouvement qu'elles gouvernent, et dans ce mouvement, l'être qui le produit et qui le contient, il les a placés, par le premier mot de sa doctrine, en dehors des conditions de la science. Un seul principe demeure étranger et supérieur au monde, c'est la cause finale; encore faut-il supposer, sans preuves et sans vraisemblance, que le moteur mobile est capable de la comprendre et de l'aimer. Aristote croit avoir assez fait pour donner à son dieu la réalité et la grandeur qui manquent aux abstractions éléatiques, en lui laissant, avec cet empire qu'il exerce à son insu, la conscience de sa perfection infinie. « Si Dieu ne pense pas, dit Aristote, comment l'adorer? » Mais aussi comment l'aimer, s'il n'aime pas? Entre ces hypothèses diverses, que fera

Plotin? Admettra-t-il que le monde existe par lui-même, et fera-t-il cette concession à la nature du multiple, lui dont la raison s'indigne contre le temps et l'espace où il se trouve enfermé, et dont l'âme se révolte contre cette prison de la chair? Sacrifice pour sacrifice, loin de donner au monde une substance propre, il en ferait plutôt un pur phénomène; il le réduirait à n'être, comme le monde des Éléates, qu'une apparence, une vaine ombre. Mais que peuvent gagner les Éléates à s'indigner ainsi contre le monde, à le mépriser, à l'oublier? Il rentre par force dans leur philosophie, et cette ombre même il faut l'expliquer. Si le monde n'était qu'un atome, l'existence de cet atome serait-elle moins merveilleuse, que tant de soleils semés dans les abîmes, d'une main libérale et inépuisable? Plotin ne veut donc ni exalter, comme Aristote, la réalité du monde, ni la dédaigner, avec les Éléates, d'une façon absolue; il aime mieux, à l'exemple de Platon, laisser l'inexplicable en Dieu, qui nous dépasse, et rattacher tout l'être et toute la vie du monde à une cause; mais arrêtant la pensée flottante de Platon, et donnant une forme à ses rêves, il soutient que le même Dieu, absolu et incompréhensible en soi, devient puissant et fécond quand on le considère dans ses effets; qu'il enferme dans son unité des formes diverses, et que, par de premières transformations qui coexistent dans la simplicité de son être, il entre par degrés en communion avec le multiple. Simple et absolu dans le dernier sanctuaire de

sa divinité, il engendre de lui-même une intelligence, et de cette intelligence une volonté. Ce ne sont pas trois êtres, mais trois formes éternelles et nécessaires d'un être unique et parfait; l'unité absolue répond à la dialectique, la puissance ou l'âme aux nécessités de l'existence du monde, l'intelligence est le lien qui les attache l'une à l'autre dans l'unité du Ternaire suprême. C'est ainsi que Plotin donne à l'hypothèse de la trinité une origine scientifique, et emploie pour ainsi dire le mysticisme aux besoins de la philosophie platonicienne.

Voilà donc un seul Dieu en trois hypostases; ce dieu est unique, car la multiplicité de Dieu est la négation même de l'existence d'un premier principe et de toute philosophie; il est l'Unité, parce que la dialectique le démontre, l'Intelligence, parce qu'une intelligence est le lieu naturel et nécessaire des idées, et l'intelligence immobile, parce que l'intelligence immobile est seule une intelligence parfaite; il est l'âme enfin ou la source du mouvement, parce qu'il y a du mouvement, et qu'il est cause de tout ce qui est. Ainsi la perfection de Dieu, et en même temps son action semblent sauvées; la puissance de Dieu, qui apparaît d'abord à notre âme à mesure qu'elle s'élève vers lui (1), n'est que son éclat extérieur; c'est l'unité qui est le fond, mais elle ne se découvre qu'à l'extase. Oublions un instant ce nombre trois, ces doctrines mystérieuses, tant d'efforts

(1) Καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις (τοῦ νοῦ), καὶ θεὸς δεύτερος προφαίνων ἑαυτὸν, πρὶν ὁρᾷν ἐκεῖνον. *Enn.* 5, l. 5, c. 3.

perdus pour expliquer ce que c'est qu'une hypostase; le vrai, l'élément philosophique, c'est évidemment cette immobilité de Dieu et cette expansion; c'est cette unité sans puissance et sans vie, source de toute vie et de toute puissance, qui, lorsqu'elle va au multiple, dégénère de Dieu et domine encore cependant, de toute la divinité qui lui reste, les mondes et les siècles dont elle est la maîtresse et la cause. Qui pourrait dire que sous des formes chimériques, au milieu d'assertions inutiles, hasardées, fausses, il n'y ait pas là au moins une hypothèse qui explique l'union dans un même être de l'immobilité avec la Providence? La substance simple, la monade que je suis moi-même, se divise et s'épanouit en facultés diverses et en phénomènes multiples, sans perdre son inaltérable unité; et si le multiple est la marque, et en quelque sorte la participation du néant, comment Dieu ne semblerait-il pas multiple, lorsqu'on cherche dans le monde les traces de sa volonté, tandis qu'on le retrouve immobile et indivisible, lorsqu'on l'étudie en lui-même, et qu'on oublie la création pour s'abîmer dans la contemplation du créateur?

A cette première difficulté : Comment pouvons-nous connaître la nature de Dieu, qui ne peut-être connue par la raison, Plotin a répondu par l'extase; à cette autre : Comment se peut-il qu'un Dieu parfait et immobile conçoive et produise le monde, il a répondu par la Trinité et les hypostases. Le monde est désormais possible, pourvu qu'il puisse

existter dans la substance même de Dieu, ou que l'action de tirer l'être du néant ne soit pas une chimère. Entre ces deux alternatives, Plotin n'hésite pas ; il établit que le monde existe dans la substance même de Dieu, distinct et non séparé ; qu'il émane sans cesse du sein de Dieu, et que sans cesse il y retourne.

Si l'on cherche ce que contiennent de vrai et de faux la théorie des émanations et la théorie de l'aspiration universelle, il ne faut pas s'appesantir sur ce terme d'émanation. Le mot n'est rien, et sur le comment de la production du monde les systèmes religieux et les systèmes philosophiques, dans l'antiquité, dans les temps modernes, n'ont que des mots, et ne peuvent avoir rien de plus : dure sentence il est vrai, et que l'orgueil philosophique ne supporte pas moins impatiemment que l'incompréhensibilité divine. Mais n'est-ce pas se révolter contre la nature humaine et ses limites nécessaires, que d'aspirer à la pleine compréhension de l'infini, ou de cet acte de la toute-puissance dans lequel se met, pour ainsi dire, l'infinité tout entière?

Non, quel que soit le mot que l'on emploie pour exprimer l'acte de Dieu par lequel il devient cause de tout ce qui existe, ce mot n'explique rien, et ne contient point de doctrine. Il désigne cet acte, et ne l'éclaire point ; rien ne peut l'éclairer. Nous pouvons rechercher si Dieu a produit le monde librement, s'il l'a produit hors de lui-même ou dans sa propre substance ; mais nous ne pouvons approfondir l'acte par lequel il l'a produit. Cherchons, pour l'exprimer, des

métaphores empruntées à notre propre vie, ou par un progrès au moins bizarre, répudions les mots de créer et de produire, pour demander des comparaisons à la nature inanimée; la lumière qui jaillit de son foyer, le trop plein qui s'écoule d'un vase, disent autre chose à mon imagination, et ne disent rien à mon esprit.

Je sais ce que c'est que vouloir, c'est être libre; je sais ce que c'est que produire, c'est être cause: cause de mouvement, cause de phénomène, et non de substance. Malebranche même ne veut pas que je puisse causer un mouvement; et si sa théorie était admise, et avec elle le principe panthéiste que ce qui n'a point d'analogue dans l'homme ne se retrouve pas en Dieu, il faudrait nier le mouvement. A la rigueur, ni les lois du monde, ni son harmonie, ne suffisent pour prouver l'existence de Dieu; si Descartes a pu dire qu'avec de la matière et du mouvement, il ferait le monde, c'est qu'en effet, pour transformer l'être, pour l'organiser, pour le gouverner, il ne faut que de l'intelligence, et cette espèce de puissance dont l'homme dispose; mais pour créer, fût-ce même un atome, il faut être Dieu. La création est donc incompréhensible, parce qu'elle est l'exercice d'une puissance infinie. Créer, c'est donner l'être sans doute, et l'être même, qu'est-il en soi? Je l'ignore, je l'ignore à jamais, et tous les déguisements que peut prendre mon ignorance ne la guériront pas.

Il n'y a pas ici trois doctrines, il n'y en a que deux.

On soutient que l'acte primordial de la production du monde est compréhensible à notre esprit, ou l'on confesse qu'il ne l'est pas; et quiconque veut qu'il le soit, est panthéiste dans son fond, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, et quand même sa conscience se révolterait.

A quelle condition l'acte de produire le monde sera-t-il compréhensible s'il l'est? A une seule; c'est que nous trouvions en nous son analogue. Le moyen de le nier! Ce que votre conscience éprouve, ce que vos mains étreignent, ce que voit votre raison, vous le connaissez. Hors de là, que pouvez-vous, sinon allier ensemble des idées? mais en produire, est-ce possible? Donnez à une intelligence qui ne sera pas cause, l'idée de cause! Vous apprendriez plus aisément à un aveugle ce que c'est que la couleur. Donc si l'homme ne fait que disposer du mouvement et transformer l'être, il ne peut comprendre la production même du mouvement et de l'être; et pour qu'il lui reste un moyen de pénétrer dans la nature même de l'action primordiale par laquelle Dieu fait le monde, il faut que cette production ne soit aussi qu'une transformation; il faut qu'il n'y ait pas production de l'être, mais organisation et développement; il faut que l'homme soit en Dieu, et avec l'homme, le monde; il faut bien plus encore, il faut que la raison humaine soit une mesure capable de tout contenir, et qu'entre le tout, et cette partie du tout que nous sommes, la différence ne soit qu'en degrés (1).

(1) Spinoza dit bien que Dieu diffère du monde en nature; mais cela signifie

De quel droit veut-on soutenir cet insolent axiome que ce qui est impossible à comprendre est impossible à croire? Comme si nous pouvions jamais ou ne pas croire à Dieu, ou le comprendre! Ce Dieu que nous ne comprenons pas a des vertus et des efficaces que nous ne comprenons pas. Démontrez qu'il n'en peut avoir!

Que le rien devienne quelque chose, cela, dit-on, est une contradiction dans les termes. Que le parfait contienne nécessairement en soi toutes les imperfections, que l'imparfait soit nécessaire au parfait pour qu'il soit parfait, et absolument, que l'imparfait soit nécessaire, est-ce une contradiction moindre? Mais qui a jamais fait du rien la matière de l'être? Le néant ne devient pas, car on n'en peut rien dire, et on ne peut pas même le penser; quand nous disons que Dieu a fait le monde de rien, cela veut dire seulement que le monde n'est pas Dieu, et que le monde n'est pas sans la volonté libre de Dieu; et en effet, qu'il y ait une volonté efficace et substantifiante par elle-même, cela est incompréhensible, et cela est aussi certain qu'incompréhensible.

En résulte-t-il qu'il faut étudier Dieu et le monde séparément, ou tout au plus le gouvernement de Dieu dans le monde, sans jamais sonder le problème de l'origine du multiple? La raison humaine n'a-t-elle rien à dire sur la production du monde, parce que

seulement que le phénomène n'est pas une espèce de la substance, et n'empêche pas Spinoza de soutenir que la création *ex nihilo* est impossible, parce qu'elle est incompréhensible, c'est-à-dire, parce qu'elle n'a pas d'analogue dans l'homme

l'acte même producteur lui échappe? Autant vaudrait soutenir que nous ne devons pas étudier les lois de l'attraction, parce que ni la cause ni la nature de l'attraction ne nous est connue. Entre un panthéiste et un déiste, par exemple, n'y a-t-il pas de différence? Et cette différence, à quoi tient-elle? Au mot de création, substitué à celui d'émanation? Comme si les déistes prétendaient savoir ce que c'est que créer! Comme si les panthéistes croyaient sérieusement, que le monde découle de Dieu comme l'eau découle de la source! Il y a, entre ces deux doctrines, une autre différence que l'épaisseur d'une métaphore. Celui qui affirme la création sans la comprendre, ne dit guère autre chose par ce mot, sinon que le monde est séparé de Dieu, qu'il n'est point nécessaire à Dieu, qu'il n'est pas son développement, son énergie naturelle, sa vie; qu'il a une existence propre, une substance propre, une destinée indépendante du bonheur suprême et de la suprême perfection de Dieu. Tout cela peut être entendu et compris; et tout cela rend possibles la morale, la religion naturelle, tout ce que le panthéisme trouble et confond à jamais.

Le monde sans doute n'est pas Dieu, dans l'opinion des panthéistes; car la doctrine de l'identité de Dieu et du monde, c'est la négation même de Dieu. Cependant, quand on parle de Dieu, on l'appelle l'Être absolu, celui qui est; et l'on croit avancer quelque chose en disant qu'il communique son propre être, et qu'il fait le monde de sa substance. Tant s'en faut,

cela ne se peut; si Dieu se donne selon ce qu'il est lui-même, si c'est son être même qu'il communique, Dieu n'est plus parfait, il n'est plus l'Être absolu, et ce nom ne convient qu'à l'unité collective qui se forme de Dieu et du monde réunis. Ainsi l'on retombe dans l'athéisme; et voilà, dans sa nudité, l'hypothèse que Bayle ne voudrait pas défricher avec ses ongles (1).

Selon Plotin, le monde émane de Dieu; c'est le mot dont il se sert, c'est sa langue, qui n'importe pas à l'histoire de son système; mais selon Plotin, Dieu fait le monde nécessairement et le produit en lui-même; donc Plotin est panthéiste.

Pouvait-il ne pas l'être, lui, mysti ue, et qui faisait, comme tel, bon marché de la personne et de l'existence individuelle? En présence de ce grand Dieu dont l'idée, quand je la médite, envahit et absorbe toute idée, la sauvegarde de ma substance individuelle, de mon existence propre, c'est ma liberté, et ma conscience qui éclaire ma liberté et la rend possible. Otez la liberté, ôtez la conscience, ou du moins rendez-la défectible; le panthéisme est tout près.

Au moins dans cette hypothèse panthéiste, que Bayle trouvait si aride, et Malebranche si infâme, et qui tente à présent tant d'intelligences, plus empres-

(1) Le mot des livres Juifs pour exprimer la création est sublime aussi en philosophie. « Dieu dit : que la lumière soit faite, et la lumière fut faite. » Je ne demande que ces seules paroles. Quelle fut l'action de Dieu, on ne le dit pas. On indique la cause, la volonté de Dieu, et l'effet, la naissance de la lumière. La volonté de Dieu était nécessaire, et elle suffisait; voilà tout ce qu'on peut démontrer.

sées de signaler les difficultés d'une opinion longtemps admise, que d'avouer celles du système qu'elles préfèrent, Plotin s'entend et se suit lui-même. Il est encore philosophe quand il tombe. Puisque le monde est distinct de Dieu et n'en est pas séparé, il faut qu'il en sorte sans cesse, et qu'il y rentre sans cesse; que ce soit là sa condition, sa loi, son essence. Les deux grands courants dont parle Plotin, et dont les flots éternels constituent le monde, ne sont pas de pures chimères; l'être en effet sort de Dieu et tombe au néant; il y tombe par la multiplicité et le désordre, il y échappe par l'ordre et par l'harmonie.

Descendons en nous-mêmes. Que sommes-nous? Intelligence, affection, volonté. Partout cette double loi de la génération et de l'amour nous suit; partout nous voyons se combattre en nous l'appétit de l'être, qui nous vient de notre fond, et l'appétit du néant ou du multiple qui nous vient de nos limites. Les sens et la raison, l'amour de Dieu et la concupiscence, l'ordre moral et le caprice, telles sont les puissances qui nous perdent ou nous relèvent, soit que nous aspirions à l'unité, c'est-à-dire à l'ordre, au durable, au solide, ou que nous livrions notre pensée, notre cœur et tout notre être au hasard, et que nous dispersions à tous les vents la force qui nous est donnée pour accomplir une tâche que nous tenons de la Providence. Ainsi la lutte éternelle qui résulte pour le monde entier de son origine et de sa condition, se livre aussi en nous-mêmes; et s'il est vrai, comme la spéculation et l'expérience tendent également à le prouver, que tout est gouverné

dans le monde par des lois analogues, et que les mêmes lois qui se manifestent à la pensée de l'homme et gouvernent sa liberté, se retrouvent, nécessaires et aveugles, dans le reste de la nature, l'amour triomphe donc de la haine dans une lutte incessante, depuis l'origine du monde et jusqu'à sa fin; et la sagesse antique, réglée et réduite en système par Plotin, est confirmée par la science moderne.

Il est vrai que là encore, comme partout, comme toujours, Plotin n'a touché le but que pour le dépasser aussitôt. Si nous tendons vers Dieu, ce n'est pas, comme il l'a cru, pour nous absorber en lui, c'est pour l'imiter, pour le connaître de plus près, pour en mieux jouir. Le monde est sorti de Dieu, il n'y rentrera pas. Il est sorti de sa volonté, non de sa substance. Dieu ne peut rien absorber. Il n'y a pas de mouvement en lui, il n'y a pas de multiple. Il vaut mieux pour la pensée admettre la création sans la comprendre, que d'admettre la multiplicité indéfinie des phénomènes dans un dieu unique, et de comprendre qu'il y a là une contradiction.

Au milieu de ces fautes on voit se développer un système complet, bien ordonné : la raison dépassée par l'extase; un dieu inaccessible à la raison, accessible à l'âme dans l'extase par la communion et l'identité; en Dieu, tout à la fois l'immobilité imposée par la dialectique, et la multiplicité exigée par l'expérience; la contradiction, sauvée ou palliée par l'introduction du dogme de la trinité; l'unité dans la multiplicité transportée de Dieu au monde, et la même

hypothèse expliquant partout, dans le monde comme en Dieu, la coexistence nécessaire de l'un et du multiple. Si l'on peut reprocher à Plotin de n'avoir entrevu le vrai caractère de la raison que pour l'ôter à la raison et l'attribuer à l'extase, si l'hypothèse de la trinité dépare ce qu'il y a de grand et de vrai dans la conciliation du principe spéculatif et du principe expérimental, si par la doctrine de l'émanation et par la fatalité qui domine et règle, selon lui, la production du monde, il a pour ainsi dire anéanti la liberté de Dieu et rendu celle de l'homme inutile et impossible; sa gloire est dans cette intuition immédiate de la nature divine considérée comme le fond et la cause de toute science, dans cette immutabilité de Dieu démontrée avec plus de force que jamais et dans cette réduction des lois qui régissent le monde, à deux principes simples qui expriment tous les autres et qui sortent avec évidence des éléments mêmes de l'hypothèse première.

Après lui, une ample carrière restait ouverte à ses successeurs. Il avait effleuré tous les problèmes et jeté sur quelques-uns une vive lumière; mais plusieurs points demandaient à être creusés de nouveau, et les écrits de Plotin avaient plus pour effet de provoquer la discussion que de la fermer, et d'exciter la pensée que de la calmer.

Quel devait être précisément dans la science le rôle de la raison? La rejeter absolument, c'était renoncer à tout l'édifice de Plotin, qui repose d'abord sur la dialectique, et répudier du même coup l'hé-

ritage de Platon et les traditions de la chaîne sacrée. Cependant si on la conservait, l'embarras n'était pas moindre. Quelle autorité pouvait avoir désormais une faculté à laquelle on refusait la connaissance de l'absolu, tandis que toute la doctrine reposait sur cette connaissance? Non-seulement la raison ne faisait qu'entrevoir au-dessus d'elle-même l'idée de Dieu sans l'embrasser ni la comprendre; mais ses résultats les plus clairs, ses données les plus précises, se trouvaient contredites par les intuitions de l'extase, et par conséquent les vérités rationnelles n'avaient plus qu'une valeur relative et subordonnée, ou plutôt elles perdaient toute valeur et tombaient au rang d'apparences chimériques, faites pour abuser les esprits grossiers attachés à la terre, et dont les mystiques connaissaient le néant. Ainsi la seconde partie de la philosophie ne pouvait subsister que par la ruine de la première, et dès que la raison avait démontré que l'extase était au-dessus d'elle-même, il devenait évident, en vertu de l'extase, que la raison ne peut rien démontrer, pas même sa propre faiblesse. Quel parti choisir? Il semble qu'accepter à la fois la raison et l'extase, c'était se condamner à une contradiction palpable ou au scepticisme.

La nature de Dieu, quoique éclairée à de grandes profondeurs par la spéculation de Plotin, apparaissait sous ce double caractère d'unité absolue et de puissance créatrice et providentielle, comme une nouvelle contradiction dont la science devait cher-

cher le secret. Y avait-il réellement, dans une seule substance, plusieurs natures distinctes et subordonnées entre elles? Ou fallait-il admettre la pluralité des dieux? Ou enfin, ce mystère de l'expansion des forces simples, qui constitue l'être et la vie dans le monde créé, devait-on le transporter jusqu'en Dieu et soumettre à cette loi du développement universel celui-là même à la substance ou à la volonté duquel toutes les lois sont attachées?

Plotin avait expliqué la production du monde par la théorie de l'émanation, qui au fond n'expliquait rien et laissait tout en suspens. Quelle était, dans cet épanchement du trop plein de la divinité, la part de la nécessité et celle de la Providence? L'âme du monde le produit fatalement et aveuglément, en vertu de la loi des émanations; et pourtant elle le connaît, elle le dirige, et exerce sur les événements une salutaire influence. Fallait-il distinguer la production de la substance accomplie par la force des choses, et l'ordre, l'harmonie du monde organisée par une puissance intelligente? Quelle était d'ailleurs la nature propre du monde? Était-il purement et simplement l'ensemble des phénomènes qui constituaient la vie de Dieu? Mais que devenait alors cette théorie de la progression continue, qui établit une succession à l'infini des natures hypostatiques? Et si le monde était composé d'hypostases diverses, la génération des phénomènes dans chaque hypostase était-elle indépendante de l'émanation? Quelle était, entre l'émanation et l'amour, la place

de la liberté ? que restait-il à l'existence individuelle au milieu de ces alternatives incessantes de reproduction et d'expiration ?

Le mot d'hypostase, dont Plotin s'était servi, était lui-même obscur et indéterminé. L'hypostase est-elle l'essence d'un être, ce qui fait l'objet de sa définition ? s'il en est ainsi, l'hypostase n'est en définitive qu'un attribut, qui bien qu'essentiel à l'être ne constitue pas l'être lui-même, et à ce compte la génération hypostatique ne peut avoir lieu que dans une substance antérieurement donnée. Si l'hypostase au contraire se dit de la réalité même, jusqu'à quel point est-il vrai de dire qu'il y a sous les phénomènes et dans le monde sensible autant d'hypostases que d'individus distincts ? Cette expression désigne-t-elle la même conception lorsqu'on s'en sert en parlant de Dieu et des idées, des idées et des choses sensibles ? A coup sûr elle ne désigne pas la matière informe, l'ὕλη, qui n'est que potentielle, tandis que l'hypostase est en acte ; mais si ce mot doit être entendu dans le sens de substance actuelle et déterminée, il reste la difficulté d'accorder la séparation effective des hypostases avec le panthéisme. La substance même, en tant qu'elle fait le fond de chaque être, comment doit-elle être entendue ? Est-ce un pur *substratum*, un quelque chose inintelligible, indéfinissable, qui sert passivement, et par une alliance mystérieuse, de support aux qualités ? Est-ce une force qui se développe elle-même et dont les attributs et les modes ne sont que les conditions de l'existence interne, ma-

nifestées par la vie extérieure? Cette force n'est-elle que la totalité des possibles contenus dans la définition d'une espèce, ou n'embrasse-t-elle pas en outre l'énergie nécessaire pour actualiser ces possibles, conformément aux lois générales du monde, dès que l'occasion en est fournie? Tout ce côté de la métaphysique restait entier, et Plotin, qui avait emprunté surtout à Aristote sa théorie des principes constitutifs de l'être, avait négligé de les mettre d'accord avec sa propre doctrine de l'identité de tous les êtres au sein de Dieu, et des émanations hypostatiques.

Non-seulement on avait à concilier la théorie de l'âme du monde et la doctrine des émanations, la Providence et la fatalité, la réalité hypostatique des êtres contingents et leur absorption dans le sein de Dieu, seul fond de toutes les existences, mais la pensée de Dieu et sa puissance, quoique inférieures à l'unité absolue, tenaient de trop près à sa nature pour qu'il fût aisé de concilier leur immobilité nécessaire avec la connaissance et la production du multiple. Le système d'Aristote, qui rend l'intelligence première indifférente à tout ce qui se règle et se modèle sur elle-même, était abandonné pour la doctrine de Platon, qui fait de l'intelligence le lieu des idées, et en attribuant au δημιουργὸς l'amour de sa créature, établit une réaction du monde sur son auteur. Comment cette réaction pouvait-elle ne pas altérer l'immobilité divine? Comment n'en résultait-il pas un amoindrissement, une dégradation de

Dieu même ? L'action n'était-elle pas finie et limitée comme son principe ? et au contraire la résistance du dieu auquel elle aboutissait, infinie ? Une résistance infinie ne saurait être vaincue par une action finie. Dieu ne pouvait donc ni connaître le monde, ni agir sur lui, ni subir une réaction partie de si bas. Le culte, la prière, les évocations si chers aux Alexandrins, et jusqu'à un certain point la morale elle-même, semblaient par là compromis en même temps que la Providence. Les deux tendances principales de l'école, l'une en métaphysique, vers la constatation de plus en plus nette et déterminée de l'unité immobile de Dieu, l'autre en morale, vers les pratiques d'un culte extérieur et l'illuminisme, se trouvaient ainsi en opposition directe ; et des efforts de l'école pour concilier sa métaphysique et ses instincts religieux, devaient naître des recherches sur la nature de l'action divine, sur ses rapports dans l'ordre physique avec les lois établies, dans l'ordre moral avec la volonté, enfin sur l'efficacité du culte et des cérémonies ; aussi voyons-nous les premiers disciples de Plotin découvrir par avance la théorie des causes occasionnelles, et tout le système développé plus tard par le P. Malebranche dans son *Traité de la nature et de la grâce* (1).

Il était d'ailleurs naturel qu'une école mystique, fondée par un esprit tel que Plotin, et qui, dès l'origine, enseignait, avec le respect des traditions et la nécessité d'un culte extérieur, le mépris du monde,

(1) *Voyez* ci-après, l. 3, c. 5.

et des plaisirs que le monde peut donner, il était naturel qu'une pareille école en vînt promptement à chercher des règles d'une vie plus parfaite et d'un culte plus épuré, et à relever, ou à recommencer le célèbre institut pythagorique, dont Apollonius de Tyane, deux siècles auparavant, s'était déclaré le continuateur. Il était dans les conditions de ce siècle, relâché dans les mœurs et dans les doctrines, que les âmes d'élite s'éprissent de la vie austère et recueillie ; et tandis que le christianisme organisait dans l'Égypte ses légions de moines qui plus tard couvrirent le monde, Porphyre écrivait son *traité de l'Abstinence*, et l'auteur *des Mystères* réduisait en préceptes pratiques les doctrines métaphysiques et morales de l'école. Cette tendance vers la vie spirituelle apportait dans les études des Alexandrins un élément nouveau, la connaissance du cœur humain, et toute cette partie de la psychologie qui nous éclaire sur l'origine et la valeur de nos sentiments et nous montre comment on peut les discipliner ou les dompter. Les mystiques, dont la première erreur est une erreur psychologique, qui entraîne une ignorance complète de la nature de la raison et de ses procédés réguliers, abondent presque toujours en observations ingénieuses et fécondes sur ce qu'il y a en nous de plus individuel et de plus intime, la sensibilité. C'est là un fait dont il est aisé de se rendre compte. Ils ont beau transformer leur imagination en intuition, et leurs modifications affectives en ravissements et en extases, la sensibilité n'en reste pas moins ce qu'elle est, et c'est

elle qu'ils étudient en croyant étudier autre chose. Tandis qu'ils croient échapper, non-seulement à eux-mêmes, mais au monde, au temps et à l'espace, c'est avec eux-mêmes qu'ils vivent, c'est en eux-mêmes qu'ils voient tous les spectacles dont ils s'enivrent, et l'historien qui vient derrière eux, comme le philosophe chargé par Platon de juger et d'interpréter les poëtes, recueille au milieu de tous ces délires, des traits d'une psychologie profonde.

Le mysticisme alexandrin a duré des siècles; il a donc dégénéré. En effet, moins d'un demi-siècle après Plotin, il était déjà devenu l'illuminisme : triste et nécessaire dégradation de cette philosophie brillante, qui ne peut, au début, supporter le joug salutaire de la raison et de la discipline, et que la superstition finit toujours par courber à son niveau. Comment le mysticisme pourrait-il durer, et se propager, sans cette transformation? Tout erroné qu'il est, il suppose dans une âme qui s'y livre toute seule, sans être soutenue par des pratiques, et par des croyances acceptées, une force d'imagination, une chaleur de cœur, et en quelque sorte, une verve d'enthousiasme qui ne sont pas des dons vulgaires. Le mysticisme se propage vite, comme tout ce qui parle à la sensibilité et à l'imagination; il se lasse et s'affaisse promptement, comme tout ce qui n'étant pas appuyé sur la raison, manque de stabilité et d'éternité. La raison, qui fait la force des esprits du premier ordre et leur permet d'aller en avant, avec sécurité, est aussi la

sauvegarde des esprits inférieurs dans les régions moyennes qu'ils habitent, et si elle ne leur donne pas l'initiative qui leur manque, elle les soutient du moins avec ses règles, ses méthodes et ce bon sens pratique, que tout homme puise dans l'établissement de la société, pourvu qu'il ne se livre pas, en dehors des sentiers frayés, au délire de l'imagination et de la sensibilité; mais quand une âme abandonne ce guide austère, et se jette dans les champs de l'extase, où tout est libre et sans frein, parce que tout est sans universalité, dans ce désert, dans cette solitude que lui crée sur-le-champ l'absence d'une règle, il lui faut quelque objet factice de son enthousiasme, qui l'empêche de sentir trop vite son néant, et de revenir à la communion de l'humanité, en rentrant dans les véritables conditions de la pensée. Aussi voit-on constamment les symboles et les rites apparaître dans une école mystique à mesure que la force s'en retire. Comme le mysticisme n'est qu'une affection violente d'une sensibilité exaltée, et qu'on n'y trouve par conséquent que ce qu'on y peut mettre de ses propres entrailles, il n'y a que les grands poëtes qui soient de grands mystiques, hardis, révélateurs, inspirés. Ceux qu'ils passionnent et qu'ils entraînent, n'ont plus que le délire, et manquent d'originalité et de poésie. Il leur faut un maître qui donne un corps à leurs rêves, une nourriture à leur ardeur déréglée. Quand les Alexandrins ne sentirent plus croître ces divines ailes du *Phèdre* qui dispensent de tout le reste; quand ils ne surent plus évoquer Dieu dans leur âme, ils furent

chercher des espérances, des émotions et des mystères dans les temples. Aussitôt la théurgie remplaça la philosophie; l'histoire, l'histoire crédule et superstitieuse, prit la place des spéculations originales; et le génie philosophique, au lieu de marcher librement, par des constructions hardies, à la conquête de la vérité, s'épuisa dans de stériles efforts pour interpréter symboliquement la mythologie, et transformer en penseurs, ces poëtes enfants, qui répondaient à la curiosité naissante de l'esprit humain, par des fables ou riantes ou terribles, et des flots d'étincelante poésie.

Après Plotin, la lutte contre le christianisme fait seule vivre l'école : étrange élément de succès que la défense obstinée de l'erreur; mais enfin l'ancien monde ne pouvait pas périr sans combattre, et la lutte soutenue avec dévouement et courage devait rehausser même les vaincus aux yeux de l'histoire. Du reste, on se combattait sans se mêler. Les philosophes ne faisaient que peu d'emprunts à leurs ennemis, et si quelques dogmes chrétiens s'infiltraient dans le platonisme, c'était, en quelque sorte à l'insu des chefs de la secte, et grâce à l'analogie des doctrines. L'Église, après le concile de Nicée, était trop fortement constituée en hiérarchie et en doctrine, pour rien prendre à des ennemis décriés et abattus; avant le concile, que leur aurait-elle pris? Le dogme de la Trinité, que tant de défenseurs et tant d'ennemis de la foi chrétienne ont voulu trouver tout entier dans Plotin et ses successeurs, ne s'y trouve

pas, ou s'il y est, c'est sous une forme tellement éloignée de la doctrine chrétienne, qu'on ne peut démêler d'autre analogie entre l'une et l'autre que cette triplicité ramenée à l'unité. Or, quelque opinion que l'on adopte d'ailleurs sur les caractères particuliers du dogme de la Trinité avant le symbole de Nicée, ce peu se rencontre évidemment dans les ouvrages des Pères dès le premier siècle du christianisme, bien avant l'enseignement de Plotin et d'Ammonius; et cette croyance qui remonte dans l'Orient et dans la Judée à l'antiquité la plus haute, n'aurait pu être empruntée ni par l'Église à l'école d'Alexandrie, ni par l'école d'Alexandrie à l'Église; puisque l'une et l'autre la trouvaient dans leurs traditions. L'intérêt de la lutte n'est donc pas dans ces emprunts, imaginés après coup par l'esprit de parti ou l'ignorance, mais dans cette civilisation, déjà détruite sur la surface de la terre, conservée intacte dans les écoles, et opposée sans cesse par les philosophes à l'influence dominante du christianisme. La polémique contre la religion naissante commence à Porphyre; on n'en trouve nulle trace dans Plotin, ni dans ses condisciples de l'école d'Ammonius, Érennius, Longin, Origène.

Le début de l'école avait été très-brillant : le déclin fut rapide. Plotin, à la fois rationaliste et mystique, s'était maintenu dans les plus hautes régions spéculatives; Porphyre, doux et noble esprit, fidèle à la tradition reçue, nourri dans la culture des lettres, plein de zèle et d'érudition, rachetait par

l'élégance du style et la netteté des vues ; ce qui lui manquait de force et de profondeur; mais Jamblique, son disciple et bientôt son rival, à qui ses défauts et non ses mérites donnèrent, dans l'école même, la victoire sur Porphyre, Jamblique est un esprit de décadence, que les dogmes mystérieux attirent plus que la science, qui préfère les traditions sacerdotales au libre examen, qui reçoit sans critique les dogmes les moins acceptables, pourvu qu'ils rehaussent en lui, aux yeux de la secte, la qualité de pontife et de suprême initiateur qu'il s'arroge ; savant, mais d'une érudition plus étendue que sûre; amoureux de la vérité, mais profondément troublé par les superstitions qui le débordent; esprit sincère qu'un incurable aveuglement transforme en imposteur de bonne foi; subtil, ingénieux et même profond, quand ses vues systématiques le laissent à lui-même, mais succombant sous le poids des traditions qu'il veut recueillir et concilier, et, malgré son origine, plus semblable à un prophète de l'Orient qu'à un disciple de Plotin et de Porphyre. Des expositions synthétiques, où la philosophie est réduite à des formules, comme s'il était possible de la séparer de ses preuves, des commentaires sur les écrits des anciens et sur des ouvrages apocryphes acceptés sans contrôle, des énumérations de dieux et de démons présentées avec autorité, sans preuves ni vraisemblance, les doctrines numériques de Pythagore et de l'Inde, remises en honneur, sans interprétation, sans intelligence, et fournissant des sym-

boles au lieu d'idées, des mystères au lieu de doctrines : voilà ce que produit l'école après Jamblique, et ce que ne peuvent sauver ni le fond des théories platoniciennes, qui se retrouvent sous ces amas de superstitions et de puérilités, ni quelques commentaires où des explications ingénieuses et d'heureux rapprochements ne dissimulent point la pauvreté des idées et la faiblesse radicale du dogme. Proclus seul est un philosophe original, auquel il n'a manqué que de venir trois siècles plus tôt, ou douze siècles plus tard, pour être Plotin ou Descartes; mais Proclus n'appartient plus à l'école d'Alexandrie, il est le génie de l'école d'Athènes, fille et rivale de la première.

Toute l'école d'Alexandrie est donc, pour ainsi dire, concentrée dans Plotin. Là est la force, là est toute la doctrine : le reste n'a de valeur que comme un écho affaibli et défiguré de la pensée de Plotin. C'est cette pensée du chef de l'école que nous allons suivre maintenant dans les phases diverses qu'elle subit, en passant de Plotin à Porphyre, et de Porphyre aux Jamblique, aux Édésius et aux Maxime.

CHAPITRE II.

ÉRENNIUS. — ORIGÈNE. — LONGIN.

Distinction des deux Origènes. Du livre d'Origène ; ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Vie de Longin. Son enseignement avait-il pour objet la philosophie, ou les lettres, ou la philosophie et les lettres ? Ses rapports avec Zénobie. Sa mort. Ses ouvrages. Le traité *du Sublime* doit-il lui être attribué ? Philosophie de Longin.

Plotin n'était pas seulement le plus illustre disciple d'Ammonius. Parmi ceux qui avaient fréquenté avec lui les leçons de ce premier fondateur de l'éclectisme, aucun autre n'avait eu au même degré cette vertu de propagation, qui établit ou maintient les traditions d'une école. L'histoire ne nous a presque rien appris d'Ammonius, sinon qu'il avait entrepris de concilier Platon et Aristote, et que le mysticisme était le caractère général de sa philosophie. C'est de lui que Plotin apprit à rougir de son corps et à cacher, par une sorte de pudeur, le lieu et l'époque de sa naissance. La résolution qu'il avait prise de ne point écrire, résolution dont Porphyre eut tant de peine à triompher, montre encore mieux son dédain pour la gloire que le monde donne et pour le monde lui-même. Plus fidèle encore à la vie intérieure, dévoué à la philosophie pour la posséder et non pour

la répandre, Ammonius n'avait rien laissé que les germes de sa doctrine déposés dans l'âme de Plotin ; et pour imiter l'institut pythagorique, où la loi du silence avertissait les philosophes de conserver entre eux le dépôt de la doctrine, et de ne pas la profaner en la livrant au vulgaire, les principaux disciples d'Ammonius, Plotin, Érennius et Origène, s'obligèrent à ne pas révéler les leçons qu'ils avaient reçues (1). Érennius manqua le premier à sa parole ; Origène le suivit, mais Plotin ne les imita que beaucoup plus tard. Que devint cet Érennius ? Quelle fut la destinée de son livre ? Quel en fut le sujet ? Toute l'antiquité se tait, et nous devons conclure de ce silence universel, qu'il n'y avait là ni talent, ni influence (2). Origène est mieux connu (3) : Porphyre nous a conservé les titres de ses deux ouvrages (4), et la preuve de l'estime et de l'amitié que Plotin avait pour lui. Un jour qu'il était venu à la leçon de Plotin, celui-ci rougit et voulut se lever, et comme Origène le pressait de continuer : Non, dit-il, je ne saurais parler devant un auditeur qui sait d'avance tout ce que je pourrais dire (5). On serait

(1) Porph., *Vie de Plotin*, c. 3.

(2) Cet Érennius ne doit pas être confondu avec Érennius Philon, Érennius Sévérus, et un autre philosophe de ce nom, qui a commenté Aristote d'après Damascius et d'autres platoniciens. *Voyez* Creutzer, *Annot. ad pag.* III *Plot. vitæ, auct. Porph.*

(3) Ὠριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας, Procl., *in Plat. theol.* II, 4, p. 90. Cf. Hierocl., *ap. Photium*, *cod.* 214, p. 173 *a* Bekkeri, et *cod.* 251, p. 460 *b*. Μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ (Ἀμμων.) συγγεγονότων Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένει καὶ τοῖς ἑξῆς ἀπ' αὐτῶν.

(4) Ll.

(5) *Ib.*, c. 14.

porté à conclure de ce récit que l'enseignement de Plotin n'était qu'une reproduction fidèle de celui d'Ammonius, si l'assertion de Porphyre (1), ce que nous connaissons des ouvrages d'Origène et de Longin, et la lecture même des *Ennéades* n'assuraient les droits de Plotin au titre de penseur original.

On a quelquefois confondu cet Origène avec Origène le chrétien, quoique les preuves abondent pour les distinguer. Origène le chrétien avait quitté Alexandrie pour n'y plus rentrer lorsque Plotin y vint fréquenter l'école d'Ammonius; Origène, le condisciple de Plotin, n'est donc pas l'Origène chrétien. Porphyre, en citant un ouvrage d'Origène, ajoute qu'il fut composé sous Galien, tandis que la mort d'Origène le chrétien avait précédé celle des empereurs Gallus et Volusien (2). Enfin l'Origène chrétien est auteur d'un nombre considérable d'ouvrages, tandis que le condisciple de Plotin n'en avait composé que trois.

Porphyre, dans la *Vie de Plotin*, après avoir dit qu'Érennius manqua le premier à la parole donnée, et qu'Origène le suivit, ajoute : « Qu'au surplus, Origène n'écrivit point autre chose que son livre *sur les démons*, et sous l'empereur Galien une dissertation pour prouver qu'*il n'y a point d'autre créateur que le roi.* » Ἔγραψε δὲ οὐδὲν, πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα· καὶ ἐπὶ Γαλιήνου, ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς (3). Il semble résulter de ces expressions que ces deux

(1) *Vie de Plotin*, c. 14.
(2) Euseb., *Hist. eccl.*, l. 7, c. 1.
(3) Porph., *Vie de Plot.*, c. 3.

ouvrages avaient peu d'étendue et peu d'importance ; et nous voyons en effet que Longin, dans la préface de son περὶ τέλους, confirme cette opinion en ces termes : « Parmi les seconds (c'est-à-dire parmi les philosophes qui n'ont point écrit), il faut compter les platoniciens Ammonius et Origène que j'ai beaucoup connus l'un et l'autre, et dont l'intelligence est très-supérieure à celle des autres philosophes de leur temps. Il en est de même de Théodote et d'Eubulus qui ont dirigé l'école d'Athènes. S'ils ont laissé quelques morceaux, tels que le livre d'Origène sur les démons, un commentaire d'Eubulus sur le *Philèbe* et le *Gorgias*, etc., ce ne sont que des productions sans importance, écrites dans un moment de loisir et sans dessein arrêté de se faire auteurs, et nous ne devons pas pour cela les compter parmi les écrivains philosophes (1). »

Le sens de cette phrase, ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, a été souvent débattu par les érudits. Ficin la traduit ainsi : « Atque sub Galieno librum, in quo regem solum effectorem esse probabat. » Le P. Valois, dans ses notes sur Eusèbe (2), l'interprète tout différemment ; il ne s'agit plus, suivant lui, d'un ouvrage philosophique, mais d'un discours de courtisan, dans lequel Origène se serait attaché à prouver que l'empereur Galien (ὁ βασιλεύς), qui avait en effet composé des vers, était le seul poëte, le poëte par excellence : explication tout à fait invraisemblable,

(1) Porph., *Vie de Plot.*, c. 20. Cf. Longin. Fragm., éd. Weiske, p. 178.
(2) Pag. 41

qui dégrade sans nécessité le caractère d'Origène. Origène était un philosophe et non un critique ; il était Grec et juge peu compétent en matière de poésie latine ; enfin il appartenait à une ville et il sortait d'une école où le nom d'Homère était adoré, et un pareil ouvrage, que Porphyre n'eût pas cité sans exprimer son indignation, n'aurait pas seulement été à ses yeux une honteuse flatterie, mais un sacrilége. Ruhnken a proposé de lire : ὅτι νοῦς ποιητὴς καὶ βασιλεύς (1), ce qui signifierait que l'Esprit est à la fois le créateur et la Providence du monde. M. Creutzer rejette cette interprétation pour deux raisons ; d'abord parce que tous les manuscrits sont unanimes pour donner la leçon qu'il a conservée (cette première raison le touche peu à cause des nombreux changements qui ont été faits par les copistes dans les manuscrits de Plotin et de Porphyre) ; ensuite parce qu'il ne peut, dit-il, se résoudre à croire qu'Origène eût différé d'Ammonius, son maître, et de Plotin, son condisciple, au point de n'admettre que deux principes des choses au lieu de trois (2). Par ces motifs, il se réunit à l'opinion de Brucker, qui rapporte βασιλεὺς à Dieu (3), et il ajoute qu'Origène a pu écrire ce livre, ou contre les gnostiques, ou contre Numénius, qui admettaient plusieurs créateurs. C'est en effet le sens le plus probable ; il est conforme aux habitudes des Alexandrins d'ap-

(1) *Dissert.* sur Longin, éd. Weiske, p. 77.
(2) *Annot. in vit. Plot.*, ad pag. liii.
(3) Bruck., *Hist. phil.*, *de Sect. eclect.*, p. 216.

peler Dieu βασιλεὺς, quand on le considère comme le souverain de la création (1), et cette opinion des gnostiques qu'il y a eu plusieurs créateurs, se trouve en outre chez la plupart des néoplatoniciens, qui se fondaient pour l'admettre sur les νέοι δημιουργοί dont il est question dans le *Timée* (2). Seulement on ne voit pas pourquoi M. Creutzer a pensé qu'Origène ne pouvait attribuer au νοῦς la production et le gouvernement du monde, sans réduire à deux les premiers principes, puisque parmi les successeurs de Plotin, il en est qui ont placé, dans la trinité, la puissance créatrice et la Providence (3) au-dessus de l'âme du monde.

(1) Cf. Creutzer, *Symbolic.*, vol. 3, p. 316, et dans M. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, l. 7, c. 3; t. 3, p. 218.

(2) Cf. Cudworth., *Syst. intell.* IV, 36, p. 636 sq. : « Qui accuratiùs philosophari studebant, illi *tres* quoque *causas*, *tria initia rerum*, denique *tres opifices* nominabant tres illas, de quibus loquimur, naturas. Sic Proclo dogma hoc : Ἡ τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις (traditio de tribus diis) dicitur. Quo pertinet, quod idem de Numenio scribit, τρεῖς ἀνυμνήσαντα θεούς, *cum tres deos celebrare vellet*, τραγῳδοῦντα καλεῖν, *tragicè eos appellâsse* πάππον, ἔκγονον, ἀπόγονον, *avum*, *filium*, *nepotem*. Alterum enim istorum deorum ex principe deo genitum esse, tertium verò, quem propterea principis nepotem appellabat, ex utroque tam primo, quàm secundo prodiisse deo, ex illo tanquam avo, ex hoc tanquam parente, Numenius judicare solebat. In eâdem de tribus diis sententiâ, *Harpocrationem*, *Atticum*, et *Amelium* fuisse, idem Proclus memoriæ prodidit. Quorum quidem ultimus numina ista βασιλέας τρεῖς, *tres reges*, et τρεῖς δημιουργούς, *tres opifices* et *conditores mundi* appellavit.»

(3) M. Cousin, dans son *article sur Eunape*, écrit : Ὅτι μόνος ποιητὴς καὶ βασιλεύς. Cette correction est plus heureuse que celle de Ruhnken; mais elle n'est pas nécessaire. — M. Parisot, dans son ouvrage sur *Porphyre* (Paris, chez Joubert, 1845), approuve le sens proposé par Brucker et M. Creutzer; mais il insiste sur cette circonstance que Porphyre ajoute, ἐπὶ Γαλιένου. Quel rapport, dit-il, entre cette date et le sujet tout philosophique de cet ouvrage? Il en conclut qu'Origène aurait pu prendre pour prétexte l'éloge des vers de Gallien, et partir de là pour établir sa théorie sur la création et la Providence, M. Parisot réunit ainsi les deux opinions de Valois et de Brucker. Cela est un peu subtil. Pourquoi ce prétexte? Ne vaut-il pas mieux supposer tout simple-

Outre ces deux ouvrages d'Origène, dont Porphyre nous a conservé seulement les titres, il paraît qu'Origène avait écrit un commentaire sur le *Timée* de Platon, ou du moins sur le préambule du *Timée*. Proclus le cite à plusieurs reprises (1) sans qu'on puisse tirer de ces citations aucun éclaircissement sur la philosophie d'Origène. On n'y voit que des discussions littéraires, et une interprétation symbolique des personnages du récit. Proclus cite toujours Origène après Longin, en les opposant l'un à l'autre, et il paraît qu'Origène avait écrit son commentaire pour démontrer l'erreur de Longin qui se refusait à trouver de si hautes allégories dans le récit de Solon, et expliquait Platon littéralement.

Si nous ne savons rien d'Érennius et peu de chose d'Origène, Longin nous est plus connu. Nous ne savons pourtant ni la date, ni le lieu de sa naissance; il était neveu de Phronton d'Émèse, qui enseigna la rhétorique et la grammaire à Athènes (2); et de là on a conclu tantôt qu'il était d'Athènes, et tantôt qu'il était d'Émèse, conjectures également vraisemblables, et entre lesquelles il est impossible de choi-

ment que Porphyre a donné en passant une date qu'il se rappelait? Cette date avait d'ailleurs quelque importance, puisqu'il s'agit dans le passage en question, de montrer à quelle époque chacun des trois disciples d'Ammonius renonça à l'engagement qu'ils avaient pris de garder le silence.

(1) *Comm.* de Proclus sur le *Timée* de Platon, p. 10, 19, 20, 24, 26, 27, 29, 50.

(2) Suid. Φρόντων Ἐμισηνὸς, ῥήτωρ, γεγονὼς ἐπὶ Σευήρου τοῦ βασιλέως ἐν Ῥώμῃ· ἐν δὲ Ἀθήναις ἀντεπαίδευσε Φιλοστράτῳ τῷ πρώτῳ, καὶ Ἀψίνῃ τῷ Γαδαρεῖ. Ἐτελεύτησε δὲ ἐν Ἀθήναις, περὶ ξ' ἔτη γεγονώς· καὶ ἀδελφῆς Φροντωνίδος παῖδα ὄντα Λογγῖνον τὸν Κριτικὸν κληρονόμον κατέλιπεν. Ἔγραψε δὲ συχνοὺς λόγους.

sir. Un passage de Vopiscus (1), sur lequel on s'est fondé pour établir qu'il savait parfaitement la langue syrienne, n'est pas un argument pour la seconde opinion, puisqu'il est certain que la mère et l'oncle de Longin étaient Syriens, et que lui-même passa les dernières années de sa vie à Palmyre; mais peut-être pourrait-on alléguer avec plus de vraisemblance ces longs voyages qu'il avait faits avec ses parents dans sa jeunesse, et dont il parle lui-même dans la préface du περὶ τέλους (2). En supposant que la mère de Longin, Phrontonide, n'avait suivi ou rejoint son frère à Athènes et ne s'y était établie qu'après la naissance de son fils, on est dispensé de chercher un motif pour ces longues pérégrinations de la famille de Longin.

On ne risque guère de se tromper en plaçant sa naissance vers le commencement du troisième siècle. Il connut tous les philosophes qui dirigeaient à ce moment les diverses écoles (3), et s'attacha surtout à Ammonius Saccas et Origène, alors à la tête du platonisme, et dont il fréquenta longtemps les le-

(1) *In Aurelian.*, 30.

(2) Porph., *Vie de Plot.*, c. 20.

(3) Porph., *Vie de Plot.*, c. 20. Cf. *Fragm.* Longini, éd. Weiske, p. 176. — Dans ce passage, Longin s'exprime ainsi, en parlant de Plotin et d'Amélius, οἵ τε μέχρι νῦν ἐν τῇ Ῥώμῃ δημοσιεύοντες, Πλωτῖνος καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος, ὁ τούτου γνώριμος; ce que l'édition de Weiske traduit par, « et qui etiam nunc Romæ publica negotia gerunt, Plotinus et hujus discipulus Gentilianus Amelius ». Ficin avait mieux aimé, et selon moi avec raison, traduire δημοσιεύοντες par « vivunt », que d'attribuer à Longin une erreur qu'il ne peut avoir commise. Peut-être faudrait-il entendre par ce mot, non pas « la direction des affaires publiques », mais « un rôle public », ce que rendrait plausible la célébrité de Plotin, et le concours d'auditeurs qui, de toutes les classes de la société, affluaient dans son école.

çons à Alexandrie (1). Il ouvrit ensuite son école à Athènes ; mais on n'est pas d'accord si ce fut une école de grammaire ou de philosophie. Les partisans de la première opinion allèguent la réputation presque exclusivement littéraire de Longin, le caractère des écrits qu'il nous a laissés, l'assertion formelle d'Eunape, que Porphyre apprit de lui la grammaire et la rhétorique (2), enfin les éloges dont Eunape et Porphyre le comblent à l'envi, l'un, qui l'appelle le critique par excellence (3), l'autre une bibliothèque vivante (4) et un homme dont le jugement fait autorité en matière de goût, et dont les décisions sont sans appel (5). Mais les raisons des adversaires sont encore plus fortes. Vopiscus (6) et Suidas (7) donnent à Longin la qualification de philosophe. Son ouvrage sur la *Métrique* d'Héphestion porte cette suscription dans le manuscrit du Vatican: Ἐκ τοῦ Λογγίνου τοῦ φιλοσόφου. La plus grande partie de

(1) Τοῦ δὲ δευτέρου Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν ἀνδράσιν, οὐκ ὀλίγῳ τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκοῦσιν. *Ib.* Ce passage de Longin est une des preuves dont on se sert pour distinguer Origène le chrétien et Origène le philosophe. *Voyez* ci-dessus, p. 44.

(2) Παρ' ἐκείνῳ δὲ τὴν ἄκραν ἐπαιδεύετο παιδείαν, γραμματικῆς τε εἰς ἄκραν ἁπάσης, ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς· πλὴν ὅσον οὐκ ἐπ' ἐκείνην ἔνευσε, φιλοσοφίας τε πᾶν εἶδος ἐκματτόμενος. Eunape, *Porph.*

(3) Ταῦτα ἐπιπλέον παρατέθεικα τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου, καὶ τὰ τῶν ἄλλων, σχεδὸν πάντα τῶν καθ' αὐτὸν διελέγξαντος..... Porph., *Vie de Plot.*, c. 20.

(4) Λογγῖνος δὲ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος, καὶ περιπατοῦν Μουσεῖον, καὶ κρίνειν γε τοὺς παλαιοὺς ἐπετέτακτο· καθάπερ πρὸ ἐκείνου πολλοί τινες ἕτεροι. Eunap., *Porph.*

(5) Καὶ εἴτις κατέγνω τινὸς τῶν παλαιῶν, οὐ τὸ δοξασθὲν ἐκράτει πρότερον, ἀλλ' ἡ Λογγίνου πάντως ἐκράτει κρίσις. *Ib.*

(6) *In Aurelian.*, 30.

(7) *V.* Λογγῖνος.

ce qui nous reste de Longin est, il est vrai, exclusivement littéraire, mais nous avons aussi de lui quelques fragments extraits d'ouvrages philosophiques, et les titres mêmes de ses écrits, qui nous ont été conservés, font foi que, comme la plupart des philosophes de cette époque, il partageait son temps entre la philosophie et les lettres. Si, dans le récit d'Eunape, il paraît avoir été le maître de grammaire de Porphyre, Porphyre lui-même, dans ses *Questions sur Homère* (1), déclare qu'il étudia la grammaire à Athènes sous Apollonius, et ne prononce pas le nom de Longin. Comprendrait-on que Longin, s'il n'avait enseigné à Porphyre que la grammaire, dît dans la préface du περὶ τέλους, que Porphyre abandonna sa doctrine pour suivre Plotin (2)? Enfin, ce mot de Plotin, cité par Porphyre (3) et répété par Proclus (4), que Longin est un philologue plutôt qu'un philosophe, ne se comprend plus dès que Longin n'est pas un philosophe de profession. Il est donc bien probable qu'au lieu de relever simplement à Athènes l'école de Phronton, le disciple d'Ammonius et d'Origène enseignait à la fois la philosophie et les lettres (5). Il avait pour guides et pour mo-

(1) Ὁμηρικὰ ζητήματα, 25.

(2) Ὅν (Πλωτῖνον) ἀποδεξάμενος μᾶλλον τῆς παρ' ἡμῖν ἀγωγῆς. Porph., *Vie de Plot.*, c. 20.

(3) Porph., *Vie de Plot.*, c. 14.

(4) Proclus, *Comm. Tim.*, p. 27. Οὗτος μὲν οὖν φιλολόγος, ὥσπερ Πλωτῖνον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, λέγεται, καὶ οὐ φιλόσοφος.

(5) Cf. Ruhnken., éd. Weiske, p. 86. — Ruhnken tire encore un argument de ce que Longin célébrait l'anniversaire de Platon, usage commun aux philosophes, et que nous ne voyons pas attribuer aux rhéteurs et aux grammairiens.

dèles, dans cette double voie, Platon, que l'éloquence et l'art de bien dire auraient illustré à défaut de la philosophie, et Aristote, qui avait fait une science de la rhétorique et de la grammaire.

Après avoir passé la plus grande partie de sa vie à Athènes, et y avoir publié de nombreux écrits, Longin se rendit en Asie, auprès de Zénobie, reine de Palmyre, qui l'avait appelé près d'elle pour se perfectionner dans les lettres grecques, et qui, après la mort d'Odénat, son mari, fit de Longin son principal ministre. Ce fut lui qui excita Zénobie à prendre le titre de reine d'Orient, à exercer dans toute l'Asie l'autorité impériale et à soutenir énergiquement la guerre contre les Romains. Lorsque l'empereur Aurélien eut mis le siége devant Palmyre, et qu'ennuyé de la longueur inattendue de cette guerre, il écrivit à Zénobie pour lui offrir de la recevoir à composition, ce fut encore Longin qui dicta la lettre altière que Flavius Vopiscus nous a conservée (1). La vengeance de l'empereur tomba sur lui après la victoire; et tandis que Zénobie était réservée à l'ornement du triomphe, Longin subissait une mort cruelle,

(1) Voici cette lettre, dans la traduction de Boileau. V. *Œuvres de Boileau*, éd. S.-Surin, t. 3, p. 355. «*Zénobie, reine de l'Orient, à l'empereur Aurélian.* – Personne jusqu'ici n'a fait une demande pareille à la tienne. C'est la vertu, Aurélian, qui doit tout faire dans la guerre. Tu me commandes de me remettre entre tes mains, comme si tu ne savais pas que Cléopâtre aima mieux mourir avec le titre de reine que de vivre dans toute autre dignité. Nous attendons le secours des Perses; les Sarrasins arment pour nous; les Arméniens se sont déclarés en notre faveur. Une troupe de voleurs dans la Syrie a défait ton armée : juge ce que tu dois attendre quand toutes ces forces seront jointes. Tu rabattras de cet orgueil avec lequel, comme maître absolu de toutes choses, tu m'ordonnes de me rendre.»

avec la résignation d'un sage et le courage d'un héros (1).

On attribue à Longin, outre les *Philologues* et le *Traité du sublime*, des problèmes et solutions homériques en deux livres; quatre livres des mots qui, dans Homère, ont plusieurs significations; deux recueils alphabétiques des mots du dialecte attique; un lexique des mots d'Antimaque et d'Héracléon; des scolies sur le Manuel Métrique d'Héphestion; une rhétorique; des remarques sur la Rhétorique d'Hermogène; une collection des noms des peuples; des observations sur le discours de Démosthènes contre Midias; une dissertation sur cette question : Homère est-il philosophe? des commentaires sur la préface du *Timée* de Platon (2) et sur le *Phédon;* différents traités sur les principes (3), la fin des biens et des maux (4), la justice selon Platon, l'instinct naturel (5), l'âme, les idées (6) ; une longue lettre à Amélius sur la philosophie de Plotin (7) ; un discours intitulé : *Odénat*, et qui contenait l'éloge d'Odénat, roi de Palmyre et mari de Zénobie, ou plutôt la justification de cette reine, accusée d'avoir empoisonné son mari (8);

(1) 273 ans après J.-C.—Zénobie, pour obtenir grâce du vainqueur, avait eu l'ingratitude de rejeter sur Longin tout l'odieux de cette guerre.

(2) Cf. Commentaire de Proclus sur le *Timée* de Platon, p. 10, 11, 16, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 50, 63, 98.

(3) Porph., *Vie de Plot.*, c. 14.

(4) *Ib.*, c. 20.

(5) *Ib.*, c. 17.

(6) *Ib.*, c. 20.

(7) *Ib.*

(8) *Voyez*, pour cette liste, et pour la discussion sur l'authenticité du

une lettre à Porphyre, pour lui demander les ouvrages de Plotin (1). De tous ces écrits, et de plusieurs autres sans doute dont les titres ne nous ont pas été conservés (2), il ne nous reste que quelques fragments des scolies sur Héphestion, la préface du traité des *Fins*, quelques endroits de la rhétorique, épars dans celle d'Apsine, un passage du livre de l'âme, et une portion de lettre à Porphyre.

Jean de Sicile prétend, dans ses notes sur Hermogène, que Longin, tout entier à ses élèves, n'avait pas le temps de soigner ses propres ouvrages, et que cet habile critique, dont le jugement était sans appel, semblait oublier en écrivant les préceptes de l'art d'écrire qu'il connaissait d'ailleurs si bien. Il est difficile de souscrire à cette opinion, quoique les fragments de Longin qui nous sont restés, soient en trop petit nombre pour défendre sa réputation comme écrivain; et l'on peut dire au moins qu'un auteur si fécond, ne sacrifiait pas tout son temps, comme le veut Jean de Sicile, à l'instruction de ses élèves. Il peut exister de lui des ouvrages d'un style négligé, parce qu'il lui arriva sans doute, comme à la

Traité du Sublime, l'article *Longin* de M. Boissonnade, dans la *Biographie universelle*. *Voyez* aussi Ruhnken, *de vit. et script. Longini*, § 14; éd. Weiske, p. C à CVI.

(1) Porph., 11.

(2) Ruhnken cite aussi deux livres sur l'arrangement des mots, περὶ συνθέσεως λόγων συντάγματα δύο. Mais il se fonde exclusivement sur un passage du *Traité du Sublime*, ouvrage qui, selon toutes les probabilités, n'est pas de Longin. M. Amati s'est fait au contraire un argument de cette citation, en faveur de son opinion que Denys d'Halicarnasse, dont nous avons, en effet, un traité de l'arrangement des mots, est le véritable auteur du *Traité du Sublime*. *Voyez* ci-après, p. 55 sqq.

plupart des écrivains de cette époque, de donner au public le recueil de ses leçons, et peut être ne faut-il pas voir autre chose dans les *Philologues*, dont le véritable titre est plutôt αἱ φιλολόγοι ὁμιλιαί (1), vaste recueil d'observations littéraires, qui embrassent à la fois l'antiquité et les contemporains de Longin (2).

Nous aurions une réfutation bien autrement puissante du jugement de Jean de Sicile, s'il était avéré que le *Traité du sublime* est de Longin; mais l'authenticité de ce livre est aujourd'hui fort douteuse. Le *Traité du sublime* avait été constamment attribué, par une négligence singulière des éditeurs, à Dionysius Longinus, et l'assemblage de ces deux noms, l'un grec et l'autre latin, avait exercé la pénétration des érudits; Longin d'ailleurs n'était désigné que cette unique fois par le nom de Denys, tandis que Photius l'appelait Cassius Longinus (3), et Suidas, Longinus Cassius (4). Ruhnken en concluait que son véritable nom devait être Dionysius Cassius Longinus et que le nom de Denys lui venait de sa famille, et celui de Cassius Longinus, de la famille romaine qui l'avait accepté pour client (5). L'examen plus attentif des manuscrits mit fin à cet embarras, en montrant que le nom de Denys n'avait jamais appartenu à Longin, et

(1) Dans une remarque inédite sur un passage d'Hermogène, découverte par Bast, les *philologues* se trouvent en effet désignés sous ce titre. Φησὶ δὲ Λογγῖνος ἐν καὶ τῶν φιλολόγων ὁμιλιῶν. *Voyez* la note de Weiske, dans son édit. de Longin, p. LXXXX.

(2) Cf. Ruhnken, ll., p. LXXXXI, éd. Weiske.

(3) *Lex.* MS., v. Σέρφοι.

(4) Suidas, v. Λογγῖνος.

(5) Ruhnken, ll., p. LXX.

en rendant du même coup très-problématiques ses droits à la possession du *Traité du sublime.* Le manuscrit de Paris et le manuscrit A du Vatican, au lieu d'attribuer ce livre, comme on l'avait cru, à Denys Longin, le donnent à Denys *ou* à Longin, Διονυσίου ἢ Λογγίνου; et le manuscrit de Florence porte simplement ce titre: Ἀνωνύμου περὶ ὕψους. Dans une note de l'édition de Weiske (1), M. Amati n'hésite pas à profiter de cette découverte pour établir que le *Traité du sublime* est de Denys d'Halycarnasse ou de Longin, et de Denys plutôt que de Longin. Il apporte à l'appui de cette conjecture un grand nombre de preuves, qui ne sont pas sans force. Selon lui, le *Traité du sublime*, par la pureté et la noblesse du style, appartient au siècle d'Auguste, on n'écrivait pas ainsi sous Aurélien; il est la réfutation éloquente de la *Rhétorique* de Cécilius, publiée deux siècles avant Longin, du temps de Denys d'Halycarnasse; on y parle de la paix universelle : l'empire en avait joui sous Auguste, mais comment parler, sous Aurélien, de la paix universelle? Ce philosophe, ou réel ou imaginaire, qui, sur la fin du traité, regrette en termes si éloquents la liberté perdue, ne semble-t-il pas voisin du malheur qu'il déplore? Et comprendrait-on cette véhémence dans Longin, deux siècles après Auguste? On ne trouve cité, dans le *Traité du sublime*, le nom d'aucun écrivain postérieur à Denys d'Halycarnasse; ce silence est inexplicable, si l'ouvrage est de Longin. Quand on dirait qu'il n'a

(1) P. 213.

pu trouver d'exemples du sublime dans cette décadence des lettres, au moins ne peut-on nier que les exemples d'enflure et de mauvais goût abondaient autour de lui. Il était, on en convient, ami de l'antiquité (1) ; mais il n'en était pas moins avide de la littérature contemporaine, comme sa lettre à Porphyre en fait foi, et dans les *Philologues* la critique des vivants tenait sa place à côté de l'histoire. On peut ajouter que Suidas, dans sa liste des productions de Longin, ne parle pas du *Traité du sublime*, et que toute l'antiquité paraît avoir ignoré qu'il en fût l'auteur. Enfin, M. Amati tire encore un argument de l'ouvrage *Sur l'arrangement des mots*, que l'auteur s'attribue, tandis que nous avons sous ce titre un traité de Denys d'Halycarnasse; et il conclut que cette disjonctive *ou* indique peut-être que Longin fit un abrégé de l'ouvrage de Denys d'Halycarnasse; c'est ainsi, dit-il, que l'on trouve dans les manuscrits, «par un anonyme ou par Zosime, par Dion ou par Xiphilin, par Cornélius Népos ou par Probus.» M. Boissonnade, sans adopter cette opinion ni celle de Weiske, qui donne le *Traité du sublime* à Denys de Pergame (2), convient qu'il est désormais absolument impossible d'affirmer que cet ouvrage soit de Longin (3). L'objection qu'il élève ensuite contre Amati

(1) *Voy.* Porph., *Vie de Plot.*, c. 14, et la note de M. Creutzer sur ce passage, p. CXI. La phrase de Porphyre est ainsi conçue : Ἀναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε περὶ ἀρχῶν Λογγίνου καὶ τοῦ φιλαρχαίου. Ce dernier nom n'est pas un nom propre, et ne peut être qu'une épithète attribuée à Longin, ou plutôt le nom d'un de ses ouvrages.

(2) Préface de l'édit. de Longin.

(3) Ll.

ne semble pas concluante. Pour établir qu'il est peu naturel d'attribuer le *Traité du sublime* à un écrivain du siècle d'Auguste, il s'appuie sur ce passage du septième chapitre : « Le législateur des Juifs, qui n'était pas un homme ordinaire, ayant fort bien conçu la grandeur et la puissance de Dieu, l'a exprimée dans toute sa dignité, au commencement de ses lois, par ces paroles : Dieu dit, que la lumière se fasse, et la lumière fut faite ; que la terre se fasse, et la terre fut faite (1). » Selon M. Boissonnade, les livres juifs n'étaient pas au temps de Denys assez connus, assez répandus, pour qu'un rhéteur grec y allât puiser des exemples. Il est vrai ; mais cette difficulté ne saurait, aux yeux mêmes de M. Boissonnade, balancer les raisons qui font remonter jusqu'au temps d'Auguste la production du *Traité du sublime* ; et il se montre en effet plus disposé à croire, que sous le siècle d'Auguste ou dans les premières années du siècle suivant, du temps de Philon et de Josèphe, un érudit ait cité les livres juifs, qu'à donner à Longin, dans le silence de toute l'antiquité, sur la foi d'un simple doute exprimé par un copiste, un ouvrage dans lequel n'est cité aucun des maîtres de Longin, aucun de ses amis, aucun de ses prédécesseurs, depuis plus de deux cents ans, dans les écoles d'Athènes.

Quant à la philosophie de Longin, il est malheureusement impossible de s'en faire une idée par les

(1) Traduction de Boileau.

fragments qui nous restent de lui. Nous savons qu'il différait d'opinion avec Plotin sur la nature des idées (1); mais nous ne savons pas sur quel point portait le dissentiment. Porphyre quittait l'école de Longin, lorsqu'en entrant dans celle de Plotin, il écrivit une dissertation pour établir, contre son nouveau maître, que les intelligibles sont en dehors de l'intelligence (2); peut-être était-ce la doctrine de Longin qu'il opposait à celle de Plotin, et cette conjecture est d'autant plus vraisemblable, que Porphyre s'étant rétracté et ayant chanté la palinodie, Longin écrivit un traité contre cette rétractation (3).

Mais il resterait à déterminer le sens de cette proposition de Porphyre, que les intelligibles sont en dehors de l'intelligence. S'agit-il de l'intelligence humaine, ou de l'intelligence divine? Dans le premier cas la différence entre Plotin et Porphyre roulerait sur la psychologie et la dialectique; dans le second sur la nature de Dieu et la Trinité. En quel sens Porphyre aurait-il pu dire que les idées sont en dehors de notre entendement? Cela pourrait signifier, pour un platonicien, qu'elles ont une existence concrète, indépendante de l'esprit qui les conçoit; ou que la connaissance des idées concrètes et réellement existantes, n'est pas innée en nous, mais acquise par l'usage de la dialectique, ou enfin que nous ne percevons les idées ni en nous-mêmes, ni

(1) Porph., *Vie de Plot*, c. 20.
(2) *Ib.*, c. 18.
(3) *Ib.*, c. 20.

en elles-mêmes, mais en Dieu, auquel nous sommes unis, et qui est proprement le lieu des idées. La première de ces interprétations doit être rejetée, puisque la proposition contraire n'aurait pu être soutenue par aucun platonicien; la seconde, parce que Plotin attribuait l'acquisition des idées à l'usage de la dialectique; et quoique la dialectique eût pour résultat d'éveiller en nous-mêmes la réminiscence et non de nous faire apercevoir les idées dans le monde, où elles ne sont pas, la réminiscence n'est pas la vision présente des idées, actuellement possédées par nous dans notre âme, mais le souvenir d'une intuition passée. Quant à supposer, comme le fait Bayle, en termes explicites (1), que toute la doctrine du P. Malebranche, sur la vision en Dieu, est contenue dans ces simples mots, c'est évidemment une induction fort précipitée, et l'on ne voit pas d'ailleurs que Porphyre ait nié la possibilité de percevoir les idées en elles-mêmes, ou soutenu l'union actuelle et constante de notre esprit avec l'intelligence divine. Il est donc bien plus probable que la discussion roulait sur les rapports des intelligibles avec l'intelligence absolue; et ce qui peut confirmer cette opinion c'est que le cinquième livre de la cinquième *Ennéade* de Plotin, dont le titre est précisément la proposition attaquée par Porphyre, roule tout entier sur la nature de l'intelligence pre-

(1) « Porphyre lui proposa par écrit plusieurs objections, pour prouver que nos idées sont hors de notre entendement. Voilà ce que le P. Malebranche a renouvelé de nos jours. » Bayle, *Dict.*, art. Amélius.

mière, et sur la démonstration de cette vérité, qu'elle possède en elle-même les intelligibles, qu'elle ne peut ni les ignorer, ni les oublier, ni par conséquent les trouver, que si les idées étaient distinctes d'elle-même, elle serait dans la situation de la raison humaine, qui, n'ayant point de contrôle, n'a pas la certitude absolue, et se trouve nécessairement dépassée, et en quelque sorte annulée par l'extase (1). Ce sont là les doctrines que Porphyre avait attaquées, et dont il finit par reconnaître l'exactitude. On a donc quelques raisons de penser que Longin, le premier maître de Porphyre, accordait aux idées une existence non-seulement distincte, mais séparée de la pensée divine; et qu'il n'aurait pas dit, comme Plotin, que Dieu est le lieu des idées, τὸν τῶν εἴδων τόπον (2). Aussi lisons-nous dans Proclus, que Longin plaçait les idées après le δημιουργὸς, et conséquemment après l'intelligence, qui ne peut être qu'antérieure au δημιουργὸς, si elle n'est le δημιουργὸς lui-même (3). Plotin, au contraire, ne séparait pas les idées de l'intelligence, et plaçait le νοῦς et les νοητὰ avant le δημιουργός (4). Cette différence est capitale, puisqu'elle porte non-seulement sur la nature de Dieu, mais sur l'essence de la dialectique,

(1) *Enn.* 5, l. 5, c. 1 sqq.

(2) *Enn.* 5, l. 1, c. 5; *Enn.* 5, l. 5, ch. 2, etc.

(3) Commentaire sur *le Timée* de Platon, p. 98. Cependant il s'agit moins des idées dans ce passage, que des idées considérées comme παραδείγματα τῶν ὅλων.

(4) *Ennéade* 5, l. 5.

et elle explique à la fois le propos de Plotin, répété par Porphyre et par Proclus (1), et la déclaration précise de Longin qu'il désapprouve la plupart des doctrines contenues dans les *Ennéades* (2).

Nous avons dans Proclus quelques détails sur le commentaire du *Timée* par Longin, mais ce ne sont que des remarques littéraires sans importance (3). Parmi les fragments de Longin qu'on a publiés, quelques mots du second, qui établissent que Dieu a tout fait par poids et mesure (4), et le septième, qui contient, en deux ou trois pages, les preuves ordinaires de la spiritualité de l'âme (5), sont tout ce qui a rapport à la philosophie; et il n'y a rien dans tout cela qui contredise le jugement de Plotin, que Longin est plutôt un philologue qu'un philosophe (6).

(1) Cf. ci-dessus, p. 51.

(2) Porph., *vie de Plot.*, c. 19.

(3) On ne peut en effet attacher une grande importance philosophique aux réflexions que faisait Longin sur le passage où Platon déclare que les enfants héritent des qualités de leurs pères. Longin demande si la semence contient aussi le germe des âmes; mais sur cette question, que Syrianus résolvait négativement, il ne propose que des doutes. *Voyez* Comment. de Pr. sur le *Timée* de Pl., p. 16. Dans d'autres passages, le Commentaire de Longin semble avoir eu un caractère purement littéraire; par exemple, à la page 19, il insiste sur le choix et la variété des termes : Τὸ μὲν ἔργον ἀρχαῖον ἐκάλεσε, τὸν δὲ λόγον παλαιόν, τὸν δὲ ἄνδρα οὐ νέον. Cf. p. 27.

(4) Προῆλθε δὲ τὸ μέτρον ἐκ θεοῦ, μέτρῳ τά τε οὐράνια καὶ ἐπίγεια κεκοσμηκότος· ἁρμονία γάρ τίς ἐστι καὶ τοῖς ἐπουρανίοις καὶ ἐπιγείοις. Ἢ πῶς ἂν ἄλλως συνέστη τόδε τὸ πᾶν, εἰ μὴ ῥυθμῷ τινι καὶ τάξει διεκεκόσμητο; καὶ τὰ ὑφ' ἡμῶν δὲ κατασκευαζόμενα ὄργανα μέτρῳ πάντα γίνονται. *Fragm.*, Weiske, p. 160.

(5) *Ib.*, p. 189. Cf. Euseb., *pr. ev.*, l. 15, p. 822, éd. Paris, 1628.

(6) *Éditions de Longin*. Tollius, 1694; Pearce, 1724; Morus, 1769; Toup, 1778, avec des notes de Ruhnken; Weiske, Leipz., 1809. La plus récente est celle de M. Egger, Paris, 1837.

CHAPITRE III.

AMÉLIUS ET PORPHYRE.

Vie d'Amélius; son influence dans l'école. Il admet trois δημιουργοί. Opinion d'Amélius sur les rapports de l'âme humaine avec l'âme universelle. Il cite l'*Évangile* selon Saint-Jean, et confond la doctrine de l'incarnation de J.-C. avec la théorie platonicienne de la chute des âmes. Porphyre est le principal disciple et le continuateur de Plotin. Sa naissance, sa patrie. Porphyre n'est pas juif; il n'a pas été chrétien. Il étudie sous Longin, sous Plotin. Il se retire en Sicile; revient à Rome; met en ordre les *Ennéades;* épouse Marcella. Mort de Porphyre.

Lorsque Porphyre entra dans l'école de Plotin, il y trouva le noble Amélius, ὁ γενναῖος Ἀμέλιος (car tel est le surnom que lui donnèrent les Alexandrins, qui appellent aussi Jamblique le divin et Porphyre le philosophe). Amélius vivait depuis dix-huit ans déjà dans l'intimité de Plotin (1). C'était lui qui avait secrètement introduit un peintre dans l'école, pour avoir le portrait de Plotin, en dépit de Plotin lui-même, qui méprisait trop son corps pour en laisser faire une image (2). Peut-être avait-il exercé une puissante influence sur les destinées de l'école, en exigeant du maître un enseignement régulier, et

(1) Porph., *Vie de Plot.*, c. 4.
(2) *Ib.*, c. 1.

en lui faisant abandonner son ancien usage de répondre sans ordre à toutes les questions qu'on lui faisait (1). Amélius n'était pas un auditeur ordinaire; il s'était formé à l'étude dans le commerce et la familiarité de Lysimaque (2), et possédait même à fond toute la doctrine de Numénius. Cette érudition acquise, jointe à un travail opiniâtre, le mettait au-dessus de tous ses condisciples (3) ; et Plotin, qui se reposait quelquefois sur lui, le chargea, comme on sait, de réfuter les premières objections de Porphyre sur la nature des idées (4). A peine Porphyre eut-il chanté sa palinodie, qu'il devint en quelque sorte le rival d'Amélius; mais il l'égala sans le surpasser, et ils continuèrent ensemble de tenir, après Plotin, la première place. Ils unirent leurs efforts pour déterminer Plotin à écrire (5) ; ils se partagèrent la réfutation des gnostiques; et tandis que Porphyre démontrait la fausseté des prétendus écrits de Zoroastre, Amélius réfutait, en quarante livres, la doctrine de Zostrianus (6). Lorsqu'on répandit contre Plotin l'accusation de n'être qu'un plagiaire de Numénius, ce fut Amélius qui, également versé dans les deux systèmes, se chargea d'en exposer les différences dans un livre dédié à Porphyre (7). Plus

(1) *Ib.*, c. 3.

(2) Τῶν δὲ Στοϊχῶν Ἑρμῖνος καὶ Λυσίμαχος. *Fragm.* de Longin, dans Porph., *Vie de Plot.*, c. 20.

(3) *Ib.*

(4) *Ib.*, c. 18.

(5) *Ib.*, c. 5.

(6) *Ib.*, c. 16.

(7) *Ib.*, c. 17.

tard Porphyre fut choisi pour mettre la dernière main aux *Ennéades*, mais comme plus lettré, non comme plus habile; et cela n'empêcha pas Amélius d'en faire de son côté une édition, calquée sur les manuscrits de Plotin (1). Sa réputation, parmi les philosophes, était celle d'un mauvais écrivain et d'un penseur excellent. Longin, qui le cite toujours à côté de Plotin, vante l'abondance et la fécondité de ses aperçus (2); Théodore d'Asiné, quoique élève de Porphyre, s'attache de préférence à ses doctrines; et dans toute la suite de l'école, ce nom d'Amélius se trouve toujours cité au premier rang parmi les plus respectés (3). Cependant cet ami, ce compagnon assidu de Plotin, après avoir vécu vingt-quatre ans dans la familiarité du maître, après avoir mérité les éloges de Longin, son adversaire, et l'amitié de Porphyre, son rival, après avoir écrit un nombre considérable de traités sur les questions les plus importantes, s'efface, dans l'histoire, derrière la renommée des Porphyre et des Jamblique, et de tant de commentaires, de mémoires, de traités originaux, il nous reste à peine quelques lignes (4). La

(1) *Ib.*, c. 20.

(2) Οἱ δὲ καὶ πλήθει προβλημάτων, ἃ μετεχειρίσαντο, τὴν σπουδὴν τοῦ γράφειν ἀποδειξάμενοι, καὶ τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι, Πλωτῖνος εἰσὶ καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος. *Ib.*

(3) Pr. *Comm. Tim.*, p. 4, 24, 93, 102, 110, 121 et pass. — Εἰκότως δῆτα καὶ τῶν νέων φιλοσόφων διαφανὴς γεγονὼς Ἀμέλιος, τῆς Πλάτωνος καὶ αὐτὸς, εἰ καί τις ἄλλος, ζηλωτὴς φιλοσοφίας. Euseb., *Prép. év.*, l. 11, c. 18.

(4) Les Pères de l'Église, Proclus, dans son comm. sur le *Timée* et dans son comm. sur le *pr. Alcibiade*, Stobée, daus ses *Egl. phys.*, citent souvent les opinions d'Amélius, et nous ont même conservé quelques extraits que nous mentionnons plus loin; mais il ne reste rien de lui qui forme une expo-ition de quelque importance.

raison en est toute simple : Porphyre et Amélius se tenaient tout près de la pensée de Plotin, et malgré quelques points dans lesquels ils s'en sont écartés, c'était là surtout leur caractère aux yeux de l'école. Dans ce rôle de disciple et de continuateur fidèle, l'écrivain élégant, clair et méthodique devait l'emporter; et comme il suffisait au rôle qu'il s'était choisi, les écrits incorrects, diffus et presque inintelligibles d'Amélius, devinrent inutiles, et peu à peu tombèrent dans l'oubli (1). Telle était en effet l'obscurité des ouvrages d'Amélius, que Proclus, qui les avait sous les yeux, semble toujours hésiter sur le véritable sens des passages qu'il en a tirés (2).

Nous ne savons quelque chose de la vie d'Amélius que par Porphyre. Il était Toscan et se nommait proprement Gentilianus(3) ; Longin l'appelle Gentilianus Amélius (4). Il préférait le surnom d'Amérius, à cause du sens étymologique d'Ἀμέλιος (5). Il s'était retiré, avant la mort de Plotin, à Apamée en Syrie (6) ; il y adopta Hostilianus Hésychius, qui hérita de ses écrits (7). Le lieu et la date de sa mort sont incertains.

Pour sa doctrine, elle n'était sans doute, dans

(1) *Voyez* le témoignage de Longin, dans la lettre citée par Porphyre, *Vie de Plot.*, c. 20.
(2) Pr. *Comm. Tim.*, p. 4, p. 110, et passim.
(3) Porph., *v. Plot.*, c. 7 et 20.
(4) *Ib.*, c. 20.
(5) *Ib.*, c. 7. Eunape l'appelle en effet Amérius, dans la *Biogr. de Porphyre.*
(6) *Vie de Plot.*, c. 2.
(7) *Ib.*, c. 3.

son ensemble, que le développement de la pensée de Plotin, qu'il s'attachait à reproduire avec fidélité (1); mais il paraît cependant que ses longues études des ouvrages de Numénius avaient laissé des traces profondes dans son esprit, car au lieu d'admettre un seul δημιουργὸς comme Plotin, il en admettait trois comme Numénius. Au reste, rien de plus obscur que les renseignements que Proclus nous a transmis à cet égard. Il dit expressément dans son commentaire sur le *Timée* : Ἀμέλιος δὲ τριττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν, καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα (2); et il explique ensuite, d'une façon claire et complète, la différence de point de vue exprimée par ces trois derniers mots (3). Mais on ne voit pas s'il faut entendre qu'Amélius admet trois δημιουργοί, trois intelligences, trois rois, en tout neuf hypostases, ou si le δημιουργὸς, l'intelligence et le roi, n'étant pour lui que des noms différents, ou tout au plus des points de vue différents d'une même hypostase, les premiers mots de ce passage doivent être entendus comme s'il y avait : Amélius admet trois intelligences, trois rois, en un mot trois δημιουργοί. D'abord, si l'on s'en

(1) Ὁ δὲ Ἀμέλιος, κατ' ἴχνη μὲν τούτου (Πλωτ.) βαδίζειν προαιρούμενος, καὶ τὰ πολλὰ μὲν τῶν αὐτῶν δογμάτων ἐχόμενος. Longin, l. l.

(2) *Comm. Tim.*, p. 93.

(3) Ἀμέλιος δὲ τριττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν, καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα. Διαφέρουσι δὲ οὗτοι διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστὶν ὅ ἐστιν, ὁ δὲ δεύτερος, ἔστι μὲν, τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ, καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου· καὶ διὰ τοῦτο δεύτερος. Ὁ δὲ τρίτος, ἔστιν μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος νοητόν. Πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ, ὁ αὐτός ἐστιν· ἔχει δὲ καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὁρᾷ τὸ πρῶτον... Τούτους οὖν τοὺς τρεῖς νόας καὶ δημιουργοὺς ὑποτίθεται. Pr., *Comm. Tim.*, p. 93.

tient à la phrase grecque, elle ne semble pas indiquer qu'Amélius composait la nature de Dieu d'une ennéade, car elle ne dit pas τρεῖς δημιουργούς, νοῦς τρεῖς, mais τριττὸν δημιουργόν, καὶ νοῦς τρεῖς, et elle reprend ensuite le singulier, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, comme si ces mots : καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, n'étaient qu'une parenthèse explicative. En outre, après avoir exposé assez longuement la différence de τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα, Proclus conclut par ces mots : Τούτους οὖν τοὺς τρεῖς νόας καὶ δημιουργοὺς ὑποτίθεται. On voit qu'il ne répète plus le mot βασιλέας, et qu'il réunit les deux autres dans la conclusion, quoique, dans la démonstration, il n'ait parlé que des δημιουργοί. Ces raisons ne sont pas sans force, et pourtant, tout bien pesé, l'hypothèse contraire semble plus sûre. Voici, en premier lieu, un autre passage du même commentaire, dont l'autorité n'est peut-être pas décisive. Proclus cite Amélius parmi ceux qui admettent trois δημιουργοί, τῶν τοὺς τρεῖς δημιουργοὺς λεγόντων (1), et comme s'il n'était pas certain de le bien entendre, il demande si ces trois δημιουργοί sont le νοῦς, la ψυχή et ce qu'il appelle ὅλη φύσις, c'est-à-dire sans contredit la ψυχὴ ἐγκόσμιος. A ce compte la doctrine d'Amélius supposerait bien évidemment trois rois et trois intelligences outre les trois δημιουργοί, car

(1) *Ib.*, p. 4. Εἴ τις ἐθέλοι τῶν τοὺς τρεῖς δημιουργοὺς λεγόντων εἰς ταύτας ἀναπέμπειν τὰς ἀρχὰς αὐτούς, τὸν δημιουργικὸν νοῦν, τὴν ψυχήν, τὴν ὅλην φύσιν, ὀρθῶς ἂν λέγοι διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας· εἰ δ' ἄλλους τινὰς δημιουργοὺς ἐπέκεινα ψυχῆς ὑποτίθεται τρεῖς τοῦ παντός, οὐκ ὀρθῶς ἂν λέγοι. Εἷς γάρ ἐστιν ὁ τῶν ὅλων δημιουργός· κατενείμαντο δὲ αὐτοῦ τὴν ὅλην δημιουργίαν, μερικώτεραι δυνάμεις· εἴτ' οὖν Ἀμέλιος ἐθέλει ταύτῃ διατάττεσθαι, εἴτε Θεόδωρος, οὐ προσιέμεθα τὸν λόγον, ἀλλ' ἐπὶ τῶν πλατωνικῶν καὶ ὀρφικῶν μένειν σπουδάσομεν ὑποθέσεων.

il n'y aurait plus moyen de croire qu'il applique toujours à une seule et même hypostase le nom de νοῦς et celui de δημιουργός ; mais comme Proclus ne s'arrête pas à cette interprétation, et incline plutôt à supposer que les trois dieux dont il s'agit existent en dehors du monde, il n'y a pas là, il faut l'avouer, d'argument bien solide en faveur de la seconde hypothèse. Il n'en est pas de même d'une autre interprétation de la doctrine d'Amélius que Proclus propose un peu plus loin, et dans laquelle tout en écartant l'âme du monde, et en laissant les trois δημιουργοί dans la sphère supérieure de l'éternité et de la divinité, il attribue comme tout à l'heure ces mots de roi, d'intelligence et de δημιουργὸς à des hypostases différentes. Amélius, démontrant la nécessité d'admettre trois δημιουργοί, avait dit : l'un est la volonté, l'autre la réflexion, le troisième exécute (1). Ne serait-ce pas, dit Proclus (2), Dieu, l'intelligible et

(1) Ὁ μὲν Ἀμέλιος θαυμαστῶς διατείνεται τὸν Πλάτωνα τὰς διαφόρους αἰτίας εἰδότα, τὰς δημιουργικὰς, ἐπ' ἄλλην καὶ ἄλλην συνεχῶς μεταπηδᾶν, ἀψόφῳ κελεύθῳ, μηδὲν ἐνδεικνύμενον διὰ τὴν συνέχειαν, αὐτῶν τῶν θείων αἰτίων, ἀλλ' ὡς περὶ ἑνὸς καὶ ταὐτοῦ διατάττόμενον διὰ τὴν ἕνωσιν τὴν ἐν ἀλλήλοις τῶν δημιουργῶν· καὶ γὰρ οἱ πάντες εἷς εἰσί· καὶ ὁ εἷς πάντες. Ἐπεὶ καὶ νῦν, ἄλλος μὲν ὁ βουληθεὶς, ἄλλος δὲ ὁ λογιζόμενος, ἄλλος δὲ ὁ παραλαβών· καὶ ὁ μὲν τῇ βουλήσει ποιεῖ μόνον, ὁ δὲ τῇ νοήσει, καὶ τῷ νοεῖν, ὁ δὲ, τῇ μεταχειρίσει· τίθησι μὲν γὰρ νοῦν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι, καὶ οὕτω συνεκτείνεται τὸ πᾶν. *Ib.*, p. 121.

(2) Ὥστε εἰ τοῦτον τὸν τρόπον Ἀμέλιος ἔλεγε τοὺς τρεῖς δημιουργοὺς ἐν τῷ ἑνὶ τὴν τριάδα ταύτην ὁρῶν, ὀρθῶς ἔλεγεν· ὁ μὲν γάρ ἐστι φησὶ, μεταχειρίσει ποιῶν, ὁ δὲ ἐπιτάξει μόνον, ὁ δὲ βουλήσει μόνον· ὁ μὲν κατὰ τὸν αὐτουργὸν τεχνίτην τεταγμένος, ὁ δὲ κατὰ τὸν ἀρχιτέκτονα προϋπάρχων, ὁ δὲ κατὰ τὸν βασιλέα πρὸ ἀμφοῖν ἱδρυμένος· οὐχ οὖν καθὸ μὲν νοῦς ὁ δημιουργὸς, παράγει τὰ πάντα ταῖς ἑαυτοῦ νοήσεσι, καθὸ δὲ νοητός ἐστι αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, καθὸ δε θεὸς, τῷ βούλεσθαι μώνον· εἰ δὲ διασπώη τοὺς τρεῖς δημιουργοὺς ἀπὸ τοῦ ἑνὸς, οὐχ ἀνεξόμεθα, τῷ Πλάτωνι συνακολουθοῦντες· ὁ γὰρ αὐτὸς καὶ ἀγαθός ἐστιν ὁ θεὸς καὶ, κ. τ. λ., p. 110.

l'intelligence? Entendue ainsi, la trinité des δημιουργοί ne peut pas être appelée une trinité de rois ou d'intelligences, puisque au contraire, ce qui rend dès lors le δημιουργὸς triple, c'est que le roi, l'intelligence et l'intelligible sont tous les trois δημιουργοί. La conséquence coule de source : les mots τρεῖς νοῦς, βασιλέας τρεῖς, dans le premier texte dont nous nous sommes servis, ne peuvent plus être considérés comme un développement de ceux-ci, τριττὸν δημιουργὸν, et supposent nécessairement trois trinités dans le dieu d'Amélius, savoir, la trinité des βασιλεῖς, celle des intelligences, et celle des δημιουργοί; par conséquent le dieu d'Amélius comprend d'abord ces trois termes : le roi, l'intelligence et l'âme; chacun d'eux, pris à part, forme une nouvelle trinité, ἄλλος ὁ βουληθεὶς, ἄλλος δὲ ὁ λογιζόμενος, ἄλλος δὲ ὁ παραλαβὼν (1); et comme ce dernier terme est évidemment un δημιουργὸς, il y a trois δημιουργοί dans la nature de Dieu, et ces trois δημιουργοί ne sont autre chose que le dernier terme de chacune des trois trinités. Cette hypothèse admise, toute la théologie d'Amélius se déroule aisément, sans contradiction, sans obscurité ; et sauf ces divisions introduites dans chacune des hypostases de Plotin, les traits généraux de sa théologie sont conservés. En effet, les trois trinités se suivent dans l'ordre même adopté par Plotin (le roi, l'intelligence, et l'âme), et dans l'intérieur de chaque trinité, la trinité nouvelle reproduit la même hiérarchie (la volonté, la

(1) *Comm. Tim.*, p. 121.

méditation, l'exécution). Nous verrons plus tard que telle est aussi, à peu près, la doctrine de Théodore d'Asiné (1), et comme il est incontestable qu'il existe la plus grande affinité entre Amélius et Théodore, il résulte de toutes ces considérations réunies une probabilité fort voisine de la certitude.

Admettons cependant que la seconde hypothèse explicative de Proclus ne soit guère plus exacte que celle dont nous parlions tout à l'heure, et qu'il a lui-même abandonnée; néanmoins, pour qu'il ait pu la faire, il faut bien qu'il ait pensé qu'Amélius n'attribuait pas exclusivement à l'intelligence la qualité de δημιουργός. D'ailleurs, est-il vraisemblable qu'Amélius, qui suivait si exactement les traces de Plotin, s'en soit écarté en théologie au point de donner par exclusion le caractère de δημιουργὸς à l'intelligence et non à l'âme? Une division de chaque terme de la trinité en une trinité nouvelle, serait assurément, dans les idées ordinaires des Alexandrins, un moins grave dissentiment; et nous voyons en effet que Proclus se demande sans cesse : Amélius a-t-il voulu distinguer trois hypostases ou trois points de vue différents d'une même hypostase? Il est donc certain que le Dieu d'Amélius est une ennéade, quelles que soient d'ailleurs les hypostases diverses dont cette ennéade est composée; et grâce à la théorie alexandrine qui conserve la simplicité d'un être, malgré toutes ces divisions hypostatiques, le Dieu d'Amélius, composé de trois trinités, n'en est pas moins un seul Dieu.

(1) *Voyez* ci-après, livre 3, c. 6.

Ces questions offrent un grand intérêt, même dans l'ignorance où nous sommes du système complet d'Amélius; elles nous montrent que les plus chers disciples de Plotin, quoique fidèles à sa doctrine, avaient aussi sur des points importants des opinions qui leur étaient propres. Amélius connaissait le dogme chrétien sur la Trinité, car il cite l'*Évangile selon saint Jean* pour montrer l'analogie du Verbe avec le Λόγος platonicien; mais il est évident, par la manière dont il parle du Verbe, qu'il ignorait la doctrine chrétienne sur l'identité de Jésus-Christ avec la seconde hypostase divine, ou qu'il la considérait comme un mythe. Le passage nous a été conservé par Eusèbe (1), Théodoret (2) et S. Cyrille d'Alexandrie (3). « C'est le Λόγος (le verbe), dit Amélius, qui est l'éternelle cause de tout ce qui a été produit; et c'est en ce sens que ce barbare (saint Jean) a pu dire que le Λόγος est placé en Dieu au rang de principe, et qu'il est Dieu même; que tout a été fait par son efficace, que tout être existe et vit en lui et par lui, qu'il tombe dans un corps, se revêt de chair, et vit de notre vie humaine, que pendant cet exil, il donne encore des preuves de sa divinité, qu'il se débarrasse ensuite de cette prison, et redevient ou se retrouve Dieu, et tel qu'il était avant de descendre dans un corps (4). » Amé-

(1) *Prép. év*, l. 11, c. 19.

(2) *Thérap.*, l. 4, p. 751.

(3) Cyrill., *Contr. Jul.*, l. 8; ap. Spanh., p. 283.

(4) « Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ Λόγος, καθ' ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγίνετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιώσειε, καὶ νὴ Δί' ὃν ὁ Βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ

lius ne parle pas ici de l'incarnation du Verbe dans la personne de Jésus-Christ, mais de cette incarnation dont le miracle se renouvelle chaque fois qu'une intelligence est produite, de ce Dieu intérieur qui nous illumine et nous éclaire, et dont on peut dire en effet dans le système des platoniciens, que c'est Dieu même qui se donne à nous, qui se fait homme en nous, qui, dans cet abaissement, ne perd pas sa divinité, et qui retourne enfin à la substance incréée, lorsque par la mort ou par l'extase, nous avons rompu notre esclavage et dégagé en nous le divin. Amélius a donc le premier identifié le Verbe chrétien avec la raison, et la révélation évangélique avec cette révélation naturelle, qui elle aussi illumine tout homme venant en ce monde. L'erreur était excusable pour Amélius, dans un temps où la doctrine chrétienne pouvait encore être ignorée; et véritablement, il appartenait à cette école, après avoir réduit le paganisme en symboles, d'ouvrir la voie aux philosophes d'un autre âge, qui pour abriter la philosophie derrière la religion toute-puissante, recoururent à la même équivoque, et prirent les mots en rejetant la chose, comme si on pouvait servir par le mensonge les intérêts de la vérité.

Amélius avait composé des commentaires sur les dialogues de Platon. Proclus cite fréquemment ses

ἀξίᾳ καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι, καὶ θεὸν εἶναι δι' οὗ πάντ' ἁπλῶς γεννῆσθαι... καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον, φαντάζεσθαι ἄνθρωπον, μετὰ καὶ τοῦ τηνικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον... Ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι, καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα, καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι. » Euseb., l. l.

travaux sur le *Timée* (1) et d'autres dialogues (2). Nous savons aussi que Porphyre avait commenté plusieurs écrits de Platon et d'Aristote (3) ; que Longin, Origène s'étaient exercés à développer selon leurs différents points de vue, les doctrines contenues dans les ouvrages de Platon. Ce genre de composition fut ensuite adopté par toute l'école d'Alexandrie, et surtout par l'école d'Athènes, qui compte bien plus de commentateurs que d'écrivains originaux. Il en résulte pour Plotin, qui n'a jamais fait de commentaire proprement dit, et chez lequel les discussions historiques ne viennent jamais qu'au second rang et d'une façon accessoire, un caractère particulier qui le distingue également et de l'école d'Ammonius, dont il fait partie, et de l'école dont il est lui-même le fondateur. Ces sortes de travaux rentraient sans contredit dans l'esprit de sa méthode philosophique, et il n'est pas douteux qu'Amélius et Porphyre écrivirent une partie de leurs commentaires sous sa direction et par ses conseils; mais il n'en est pas moins remarquable qu'il n'ait jamais pu ou voulu s'astreindre à suivre pas à pas un dialogue de Platon, et à captiver; dans le cadre adopté par un autre, l'essor de son imagination. C'est une preuve, entre mille, de l'originalité de Plotin. Il accepta pour maître Ammonius qui lui convenait doublement par ses tendances éclectiques

(1) Pr., *comm. Tim.*, 24, 94, 121 et pass.

(2) *Voyez*, par exemple, les Remarques de Proclus sur le *Cratyle*, éd. Boiss., p. 60.

(3) Cf. M. Cousin, *Fragm. hist.*, p. 359.

et par son mysticisme; il puisa dans cet enseignement la direction générale de sa philosophie; mais une fois l'impulsion donnée, Plotin n'écouta plus que ses propres inspirations. On ne peut supposer qu'Origène, qui d'ailleurs enseignait à Alexandrie et n'écrivait pas, ou Longin, dont les écrits étaient presque tous littéraires, aient exercé une influence sur cet esprit ardent, emporté, et qui abondait toujours, avec une force extrême, dans son propre sens. Quant à Porphyre et Amélius, il est évident, par ce que nous savons de leur esprit et par les écrits de Porphyre, qu'ils n'ont été, dans leurs rapports avec Plotin, que des disciples dévoués et soumis, quelquefois des auxiliaires, jamais des conseillers, si ce n'est pour quelques détails extérieurs d'enseignement ou de style. Assidus auprès de Plotin, recueillant avidement toutes ses paroles, emportés comme par une force supérieure dans l'ordre d'idées qu'il suivait lui-même et qui le préoccupait exclusivement, ils s'arrangeaient cependant pour cultiver leur esprit par des lectures, par des recherches historiques et littéraires, dans les moments où le maître n'absorbait pas toute leur pensée par ses éloquentes inspirations. Ils se recueillaient alors, ils se retrouvaient dans une situation d'esprit moins élevée, mais plus calme, et plus appropriée à la nature de leur intelligence. C'est ainsi qu'ils se livraient à une étude assidue de Platon et d'Aristote, et entretenaient des relations avec Longin et les principaux philosophes de leur temps.

Quant à Plotin, il restait étranger à ce commerce, et vivait solitaire, ou ne vivait qu'avec ses disciples, ce qui est encore vivre avec soi-même ; toujours prêt à répandre sa doctrine, et ne lisant les écrits qui sortaient des autres écoles qu'avec indifférence, par forme de distraction, ou pour céder aux désirs de ceux qui l'entouraient.

A l'exception de la théologie d'Amélius, nous savons peu de choses sur ses doctrines. Les renseignements ne manquent pas sur différents points, mais ils sont obscurs et roulent sur des questions spéciales qu'on ne peut rattacher à un système dont les éléments nous manquent. Il s'était occupé de la nature des démons, grande question à cette époque, et qui parut dans le siècle suivant la première de toutes. Les démons, suivant lui, ne différaient pas des dieux, si ce n'est par leurs fonctions, ou plutôt ils étaient les dieux mêmes, en tant qu'ils se répandent dans les diverses parties de ce monde et s'occupent des choses individuelles (1). Voilà certes une doctrine bien plus voisine de la *lettre de Porphyre à Anébon* que de la théurgie de Jamblique ; et nous devons croire, en effet, qu'Amélius n'était pas très-attiré vers la théurgie, car s'il en avait été autrement, les disciples de Jamblique se seraient attachés à lui et nous auraient conservé au moins cette partie de ses doctrines.

(1) Ἀλλ' οὐδὲ ἐκείνους ἐπαινέσομεν, ὅσοι τῶν θεῶν τινας δαίμονας ποιοῦσιν, οἷον τοὺς πλανωμένους, καθάπερ Ἀμέλιος. Proclus, Comm. sur le *pr. Alcibiade*, p. 70.

Sur les rapports de notre âme avec l'âme universelle, c'est-à-dire sur l'une des questions les plus délicates que l'on pût agiter dans l'école, Plotin n'avait pas entièrement convaincu Amélius et Porphyre. Il s'agit pourtant là de ce qui fait l'essence même de sa doctrine. Comment soutenir, en effet, que nos âmes sont identiques avec l'âme universelle, à moins de nier trop clairement la distinction du monde et de Dieu, et d'un autre côté, comment admettre qu'elles en sont différentes, sans s'exposer à séparer plus qu'on ne le voudrait le créateur de son œuvre? Porphyre n'hésitait pas à reconnaître la distinction avec toutes ses conséquences; mais, si l'on en croit Jamblique, Plotin et Amélius la reconnaissaient quelquefois et plus souvent la contestaient (1). Il paraît même que sur ce point Amélius dépassait encore les tendances panthéistes de son maître; car lorsque Plotin identifiait notre âme avec l'âme universelle, il ne considérait que la similitude du genre ou de la forme (2), tandis qu'Amélius allait jusqu'à les identifier numériquement. Amélius ajoutait encore que cette âme, à la fois universelle lorsqu'elle existe en soi dans sa plénitude, et particulière lorsqu'elle apparaît dans chacun de nous, sous une forme plus restreinte et moins complète, ne se distingue pas de

(1) Καὶ Πλωτῖνός που καὶ Ἀμέλιος ἐπὶ ταύτης εἰσὶ τῆς δόξης. Ἐνίοτε γὰρ ὡς ἄλλην τὴν μεριστὴν ψυχὴν παρὰ τὴν ὅλην, ἐνίοτε δέ αὐτὴν πρὸς ἐκείνην εἶναι ἀφορίζονται. Jamblique, Περὶ τῶν ἔργων τῆς ψυχῆς. Dans Stobée, *Egl. phys.*, Heeren, p. 886.

(2) Cf. *Ennéade* 4, l. 2.

ses actes (1). Quel est le sens de cette expression, employée par Jamblique, en décrivant la doctrine de Plotin et d'Amélius sur la nature de l'âme? Il faut, pour la bien entendre, la rapprocher de ce qui la suit quelques lignes plus loin : « Cette opinion est inexacte, dit Jamblique, et il vaut mieux suivre les philosophes plus récents qui accordent l'identité de l'essence et des actes pour l'âme universelle, et la nient pour les âmes particulières. » Jamblique veut dire sans doute que les âmes particulières participent du néant et produisent des actions qui ont pour cause le caprice ; tandis que l'âme universelle, étant plus parfaite, et n'agissant que selon les lois éternelles, tous ses actes sont nécessaires et expriment véritablement sa nature. Ce point de vue n'est pas sans profondeur, et c'est en ce sens que l'on a pu dire que si Dieu crée le monde nécessairement, le monde ne fait qu'un avec Dieu, car il est l'expression ou le développement nécessaire de tout ce que la nature de Dieu enveloppe dans son essence ou dans sa définition. Au reste, le reproche que Jamblique adresse, dans ce passage, à ses illustres devanciers, semble inspiré par le désir d'insister plus qu'ils ne l'avaient fait sur la distinction du multiple et de l'absolu, afin de montrer par là combien la théurgie est nécessaire pour opérer l'identification de l'homme avec Dieu; et les

(1) Οἱ μὲν γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ψυχὴν διατείνοντες, ἤτοι γένει ἢ εἴδει, ὡς δοκεῖ Πλωτίνῳ, ἢ καὶ ἀριθμῷ, ὡς νεανιεύεται οὐκ ὀλιγάκις Ἀμέλιος, αὐτὴν ἐροῦσιν εἶναι ἅπερ ἐνεργεῖ. Stob. 888.

contradictions prétendues qu'il signale ne sont que le résultat du double point de vue que présentera toujours une doctrine fondée sur le principe de l'émanation. Amélius dit bien que toutes les âmes ne font qu'une seule âme, qu'elles se confondent entre elles et avec l'âme universelle; mais ce n'est là qu'une forme énergique de l'opinion commune à tous les Alexandrins sur l'unité de la substance. Faut-il en conclure que mes phénomènes se passent dans l'âme universelle, et que je ne diffère d'elle et des diverses âmes humaines, ni par les modes, ni par le caractère intellectuel et moral? Non assurément, et Jamblique lui-même nous avertit que, malgré cette unité de l'essence de l'âme, si hautement proclamée, Amélius établit entre nos âmes des différences de degrés et en quelque sorte de physionomie, οἱ μὲν δὴ μίαν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἀριθμῷ τιθέμενοι, πληθύοντες δὲ αὐτὴν, ἢ ὡς Ἀμέλιος οἴεται, σχέσεσι καὶ κατατάξεσι, κ. τ. λ (1). Ainsi donc la différence entre Amélius et Plotin et même entre Amélius et Jamblique, loin d'être aussi radicale que le pense ce dernier, tient surtout aux efforts que chacun d'eux a tentés pour exprimer plus nettement la doctrine commune et éviter les deux écueils opposés qu'elle côtoie, la trop grande identification et la trop grande séparation. On ne peut pas tirer une objection de ce qu'Amélius ajoute ensuite, que l'âme ne se distingue pas de ses actes, ni de la distinction par laquelle Jamblique accorde ce principe pour l'âme universelle et le

(1) Iambl., περὶ μέτρου ψυχῆς, Stob., l. l. p. 898.

nie des âmes particulières. A la vérité si l'âme agit toujours nécessairement, soit qu'elle habite nos corps ou qu'elle subsiste en elle-même au-dessus du monde multiple, il s'ensuit que l'identité de toutes les âmes est absolue et sans réserve ; mais alors que signifie cette distinction de formes et de degrés qu'Amélius reconnaît? C'est donc une nouvelle contradiction ? Point du tout : c'est qu'Amélius est le premier à restreindre sa théorie sur la nécessité des actions de l'âme, c'est-à-dire sur l'identité de ses actes et de son essence (1). Seulement ici encore il le fait d'une autre façon que Jamblique. Jamblique le fait clairement et en termes explicites, en introduisant une distinction entre l'âme universelle et nos âmes ; Amélius se borne à dire que nos affections ne se transmettent pas à l'âme universelle. Ainsi l'impassibilité de l'âme universelle est sauvée sans qu'on ait eu besoin de nier l'existence dans nos âmes de phénomènes contingents, étrangers à la substance de l'âme universelle, et qui pour cette raison ne sont pas appelés ses actes.

Deux importants fragments conservés par Olympiodore donnent lieu de conjecturer qu'Amélius s'était beaucoup occupé de morale, et que les doctrines stoïciennes lui étaient familières (2). On ne saurait en être surpris quand on songe que la morale de Plotin est en beaucoup de points semblable à celle de Zénon, et que Porphyre a été appelé par un ancien

(1) *Ibid.*
(2) M. Cousin, *Fragm. hist.* Olymp.

Πορφύριος στωϊκός (1). L'un de ces fragments d'Amélius est une théorie assez subtile sur l'opposition des plaisirs entre eux (2), qui se trouvait probablement dans un commentaire sur le *Philèbe*. L'autre fragment est tout stoïcien, et rappelle aussi par quelques côtés les opinions d'Épicure. Il roule sur le plaisir attaché au mouvement (3) et il en contient la condamnation énergique. Cette proscription de l'ἡδονὴ ἐν κινήσει, qui se faisait dans l'école d'Épicure, au nom de l'intérêt bien entendu, et dans celle de Zénon au nom de la liberté que le plaisir diminue et amoindrit, avait pour principe, chez Plotin et ses successeurs, l'amour ardent de l'unité, et le mépris du multiple dont le mouvement est la forme.

Après tout, quelle qu'ait été la valeur philosophique d'Amélius, Porphyre reste pour la postérité le plus grand disciple de Plotin, celui qui a recueilli sa pensée, propagé et développé sa doctrine; il a, sur les destinées de l'école, une influence qui lui est propre. La métaphysique est tout pour Plotin ; elle s'empare souverainement de son esprit, et ne lui permet pas de détourner sa pensée sur d'autres intérêts; Porphyre, tout aussi dévoué à la science quoique moins absorbé par elle, ne songe pas à trou-

(1) *V.* Creutzer, *Annot. in Plot vit.*, ad p. lx.

(2) Comm. d'Olympiodore sur le *Philèbe*, p. 243, art. 309, éd. Creutzer. Cf. Stalbaum, *Phileb.*, p. 243.

(3) *Ib.*, p. 265. Ὅτι παντελῶς ἀτιμαστέον τὴν ἐν κινήσει ἡδονὴν, ὡς Ἀμέλιος ἐκτραγῳδεῖ, εἰ παραιρεῖται τὴν φρόνησιν καὶ ὅλως τὴν λόγου ἐνέργειαν, ἡ πληγὴ αὐτῆς, τάχα δὲ καὶ τὴν οὐσίαν σχεδόν· εἰ σκιρτᾶν καὶ βοᾶν ἀναγκάζει, οὐκ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θηρίων σκιρτήματα καὶ βοή- ματα, κ. τ. λ.

ver seulement, mais à défendre la vérité. Il a le sentiment de la vie pratique, et ce qui manquait à Plotin, la préoccupation constante de fonder une école et d'attaquer les écoles rivales. Si toute la métaphysique des Alexandrins est contenue par avance dans les *Ennéades*, c'est Porphyre qui a donné le signal de la lutte contre le Christianisme, et qui le premier a proclamé, en termes explicites, cette conséquence de l'éclectisme du maître, que la philosophie, religion universelle, doit planer au-dessus des religions rivales, et les concilier, en les transformant, dans le sein d'une unité supérieure. L'érudition immense de Porphyre, la variété et la souplesse de son génie, son activité, son dévouement, l'élévation de sa morale, la pureté de sa vie, le rendaient éminemment propre au rôle qu'il s'était donné, et par les louanges comme par la haine des Pères de l'Église, il est aisé de juger que la religion naissante ne rencontra dans son berceau ni d'adversaire plus illustre, ni de plus irréconciliable ennemi.

Tout ce qui touche l'histoire de Porphyre est obscur, et l'on n'a pas lieu d'en être surpris, puisqu'il a attaqué un ennemi auquel est restée la victoire. Les écrivains mêmes de son propre parti ne sont pas toujours d'accord entre eux et avec lui-même. La date de sa naissance est certaine, puisque d'après son propre témoignage, il avait trente ans accomplis lorsque Plotin en avait cinquante-neuf; la naissance de Porphyre se place donc 232 ans après

(1) *Vie de Plotin*, par Porphyre, c. 4.

Jésus-Christ, sous Alexandre-Sévère (1); mais il est plus difficile de déterminer sa patrie avec précision. Le premier témoignage à invoquer, c'est le sien, et il est formel (2); on peut y ajouter Eunape (3) et Suidas (4) qui ne sont pas moins explicites. On a pourtant soutenu que Porphyre était un Juif apostat qui n'avait pris la qualité de Tyrien que pour dissimuler à la fois et son apostasie et cette origine dont il rougissait. Quel est le philosophe de cet âge, quel est surtout l'adversaire du christianisme qu'on n'ait pas essayé de flétrir de ce nom d'apostat? Le christianisme est purgé, par cet artifice, de tout soupçon d'origine philosophique, et ce qu'il y a de vrai et d'élevé dans les philosophes est mis sous le nom de réminiscence et compté parmi les titres de l'Église. Baronius qui, le premier, a contesté l'origine phénicienne de Porphyre, s'appuie sur une injure assez peu intelligible que lui adresse saint Jérôme: « Batanæotes ille et sceleratus Porphyrius (5). » *Batanæotes*, selon Baronius, c'est-à-dire originaire de Béten ou Basan, en Palestine, conjecture peu plausible assurément, à ne considérer que le mot dont saint Jérôme s'est servi. Cette interprétation plus que douteuse d'un passage unique est une base bien fragile pour infirmer le témoignage de Por-

(1) Cf. M. Parisot, *de Porphyrio*, *pareeb*. B, p. 176.

(2) Ἔσχε δὲ καὶ ἐμὲ Πορφύριον, Τύριον ὄντα, ἐν τοῖς μάλιστα ἑταῖρον. *Vie de Plot.*, c. 7.

(3) Πορφυρίῳ Τύρος μὲν ἦν πατρὶς ἡ πρώτη τῶν ἀρχαίων Φοινίκων ἡ πόλις, éd. Boiss., p. 7.

(4) Au mot Πορφύριος.

(5) M. Parisot, l. l., p 7 sq., et p. 177.

phyre lui-même, celui d'Eunape et de Suidas. Porphyre était lié avec Longin, Jamblique et d'autres Syriens; Longin lui écrit de venir en Syrie respirer l'air natal (1); Eunape, après avoir dit qu'il est né à Tyr, ajoute aussitôt que sa famille est distinguée; il a donc par devers lui des détails précis, et ne s'appuie pas uniquement sur les paroles de Porphyre; Libanius l'appelle « Tyrium senem » dans l'éloge funèbre de l'empereur Julien, et Socrate, qui a réfuté toutes les erreurs contenues dans cet éloge (2) ne relève pas ce « Tyrium senem. » Le nom d'apostat est devenu, pour les auteurs chrétiens, inséparable de celui de Julien; pourquoi Eusèbe, ni aucun autre, n'appellent-ils Porphyre l'Apostat? S'il a menti en se disant Tyrien, comment ne lui reprochent ils pas ce mensonge? Ce mensonge lui-même n'est-il pas le comble de l'impudence? Quel en est le but? Pourquoi, s'il était né en Judée, refuserait-il d'en convenir, lui qui a si souvent loué les écrivains juifs, les institutions juives, et qui présente les Esséniens comme des modèles de toutes les vertus (3)? On allègue sa connaissance approfondie des Écritures; il faudrait plutôt s'étonner que cet esprit infatigable eût étudié à fond toutes les littératures

(1) *Vie de Plotin*, c. 19. Ἀξιῶν γάρ με ἀπὸ τῆς Σικελίας κατιέναι πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν Φοινίκην, καὶ κομίζειν τὰ βιβλία τοῦ Πλωτίνου, φησι, κ. τ. λ. — Οὐ γὰρ ἂν ἀποσταίην τοῦ πολλάκις δεῖσθαί σου, τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁδὸν τῆς ἑτέρωσε προκρῖναι, κἂν εἰ μηδὲν δι' ἄλλο, τήν γε παλαιὰν συνήθειαν, καὶ τὸν ἀέρα, μετριώτατον ὄντα πρὸς ἣν λέγεις τοῦ σώματος ἀσθένειαν. — Τοῦτο γὰρ οὖν, καὶ παρόντι σοι καὶ μακρὰν ἀπόντι καὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι...

(2) *Hist. eccl.*, l. 3, c. 23.

3) Περὶ ἀποχῆς, l. 4, c. 13.

et négligé uniquement celle du peuple juif, surtout quand il se consacrait à détruire une religion issue du judaïsme, appuyée sur le témoignage des prophètes hébreux. Mais enfin, si l'autorité de saint Jérôme doit nécessairement l'emporter sur celle de Porphyre, quand il s'agit de la patrie de Porphyre, au moins ne faudrait-il pas être réduits à faire dériver Batanæotes de Beten, de Basan, ou même de Βατναί. La conjecture de M. Daunou que Porphyre était né dans un bourg de Syrie appelé Batanea et peuplé d'une colonie tyrienne, dont parle Étienne de Byzance (1), est évidemment mieux établie ; et alors que devient le judaïsme et l'apostasie? Au fond, est-il bien certain que saint Jérôme ait voulu désigner la patrie de Porphyre? Saint Jérôme n'a pas dit : « Sceleratus ille, Porphyrius Batanæotes, » mais « Batanæotes ille et sceleratus ; » il faut donc ajouter aux autres suppositions, que Beten ou Basan était une ville infâme, et que l'on pouvait être accusé de la même façon d'être un scélérat et d'être de Beten (2)?

Les mêmes historiens qui ont voulu faire de Porphyre un juif, n'ont pas manqué de le transformer aussi en chrétien infidèle. Nous savons, par son

(1) *Biogr. univ.*, art. Porphyre.

(2) Saint Jérôme a peut-être voulu traduire βιοθάνατος, scélérat, ou βοτανιώτης, mangeur d'herbes ; excellente épithète pour tourner en ridicule l'auteur du περὶ ἀποχῆς. Βάτος, selon Creutzer, est un terme de mépris ; pourquoi saint Jérôme ne l'aurait-il pas joint au mot ἀνόητος, insensé, par lequel les Chrétiens désignent souvent Porphyre, pour en faire *Batanæotes? Voy.* Creutzer, dans son éd. de Plotin, t. I, p. xcix ; L. Holstenius, *de vitâ et scriptis Porphyrii philosophi*, c. 5 ; Brucker, *Hist. phil.*, per. 2, part. 1, l. 1, c. 2, sect. 4, par. 15 ; M. Cousin, *Fragments historiques*, art. Eunape, et M. Parisot, l. l.

propre témoignage, que dans sa première jeunesse, il connut familièrement Origène (1). C'en est assez, cet Origène est l'Origène chrétien, et Porphyre, élevé à une telle école, dut être nécessairement chrétien lui-même. Rien de plus hasardé que de telles inductions, ou pour mieux dire, rien de plus faux. Quand on n'aurait pour les combattre que le silence des premiers Pères, si animés contre Porphyre, cet argument serait décisif. Le silence de Porphyre lui-même est une preuve d'un autre genre; il pouvait sans rougir avouer une apostasie qui eût été à ses yeux un titre de gloire; mais nous ne voyons pas qu'il ait jamais parlé du christianisme comme d'une croyance qu'on lui aurait inculquée dans son enfance, et quand il parle de ses rapports avec Origène, il n'ajoute rien à ce nom. Cependant, quand Plotin, ou Porphyre, ou Longin citent Origène, il est naturel de croire qu'il s'agit du philosophe, leur condisciple ou leur ami. Porphyre a cité bien des fois ce dernier Origène, notamment dans la *vie de Plotin* (2). Dans un passage de son Commentaire sur *le Timée*, conservé par Proclus, il parle de son enseignement comme un témoin oculaire (3). Il aurait donc entendu les deux Origènes? Mais pour s'arrêter à ce parti, il faudrait quelque indice de ses rapports avec l'Origène chrétien, et c'est ce qui manque absolu-

(1) Euseb. *Hist. eccl.*, l. 6, c. 19.

(2) C. 3, 14, 20.

(3) Φησὶν ὁ Πορφύριος τριῶν ὅλων ἡμερῶν διατελέσαι τὸν Ὠριγένην βοῶντα καὶ ἐρυθριῶντα, καὶ ἱδρῶτι πολλῷ κατεχόμενον, μεγάλην εἶναι λέγοντα τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὴν ἀπορίαν, κ. τ. λ. Proclus, *Comm. Tim.*, p. 20.

ment. On allègue l'autorité de Vincent de Lérins qui affirme que Porphyre encore enfant vint étudier à Alexandrie sous Origène déjà vieux (1). Nous savons que Porphyre naquit à Tyr, qu'il habita successivement Athènes, Rome et la Sicile; mais rien n'est moins prouvé que ce voyage en Égypte. Cependant admettons qu'il ait visité Alexandrie avant de se rendre à Athènes, car il est difficile de supposer que ce fût après, et le passage de Vincent de Lérins ne s'y prête pas : que dire de cette expression, ᾧ κἀγὼ κομιδῇ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα? Est-ce ainsi que Porphyre exprime les rapports d'un enfant avec le grand Origène? Il y a plus, Vincent de Lérins se trompe évidemment lorsqu'il dit que Porphyre entendit Origène le chrétien à Alexandrie, car Origène le chrétien avait quitté Alexandrie pour n'y plus revenir, deux ans avant la naissance de Porphyre.

Quelques opinions attribuées à Porphyre par Proclus, telles que la distinction des archanges et des démons, la théorie des démons qui se font chasseurs d'âmes et contraignent les âmes d'entrer dans des corps (2), ont porté Holstenius, qui prétend y reconnaître l'hérésie même d'Origène le chrétien, à soutenir que c'est bien l'école de cet hérésiarque qui a été fréquentée par Porphyre (3). J'en conclurais plutôt que ces doctrines étaient répandues dans les diverses écoles philosophiques, où nous en voyons

(1) *De Origene*, 1, 23
(2) *Comm. Tim.*, p. 47.
(3) *De vit. et script. Porph. phil.*, c. 6.

en effet des traces nombreuses, et que c'est de là que Porphyre et Origène les ont transportées dans leurs écrits. En général on ne tient pas assez de compte, dans l'histoire de cette époque, de certaines idées venues de l'Inde ou empruntées par les philosophes aux préjugés vulgaires, et qui avaient cours, pour ainsi dire, dans toutes les écoles. C'est ainsi qu'on a souvent reproché aux chrétiens d'avoir pris à l'école d'Alexandrie, ou à l'école d'Alexandrie d'avoir emprunté aux chrétiens des doctrines que les uns et les autres s'étaient bornés à ne pas contredire ou à recevoir toutes faites des mains de leurs devanciers. Ces démons et ces archanges, que L. Holstenius veut attribuer spécialement à Origène, se retrouvent partout, avant les Alexandrins, dans les religions et dans les écoles, et appartiennent d'ailleurs à l'ancienne mythologie (1).

Il reste donc prouvé seulement que Porphyre entendit, dans sa première jeunesse, l'un des deux Origènes, peut-être tous les deux, mais plus probablement Origène le philosophe, et celui-là seul. Dans tous les cas, il n'y a dans ses écrits, ni dans les anciens témoignages, aucune trace de conversion ou d'apostasie, et ce point est le seul qui ait de l'importance. Le récit d'Eunape nous le montre ensuite achevant ses premières études, τὴν πρώτην παιδείαν, à l'école de Longin (2); et c'est encore une question de savoir ce qu'il étudia sous Longin, et si

(1) Cf. Le Mémoire intitulé : *Apostasia Porphyrii vera*, de Siber, t. 1 *Misc. Lips.*

(2) Eunap., *Porph.*

cette fréquentation des écoles d'Athènes doit être placée avant ou après son premier voyage à Rome. Nous n'hésitons pas à répondre qu'il termina son éducation littéraire sous Longin, comme le prouve cette expression, *τὴν πρώτην παιδείαν*, et qu'en même temps il fut initié par lui à sa doctrine philosophique, comme nous l'avons fait voir dans le chapitre précédent (1). Quant à l'époque du séjour de Porphyre à Athènes, il faut la placer, selon toutes les probabilités, entre sa vingtième et sa trentième année, c'est-à-dire dans l'intervalle de ses deux voyages à Rome. En effet nous savons, par son propre témoignage, que lorsqu'il vint à Rome pour la seconde fois, accompagné d'Antonius de Rhodes, il arrivait directement de la Grèce (2). Il s'était tellement distingué parmi les auditeurs de Longin, que celui-ci l'admit dans sa familiarité (3), et entretint avec lui des liaisons qui ne furent pas même troublées par l'intimité qui s'établit ensuite entre Plotin

(1) *Voyez* ci-dessus, p. 59 sq.

(2) Porph., *Vie de Plot.*, c. 4.

(3) Cf. Eunape, II. — C'est pendant cet intervalle qu'il assista chez Longin à un repas, où l'on s'entretint de littérature, et où l'on prouva qu'Éphore, Théopompe, Ménandre, Hypéride et Sophocle avaient été des plagiaires, Eus., *Prép. év.*, liv. 10. L. Holstenius se fondant sur ce que le passage de Porphyre rapporté par Eusèbe, et dans lequel il est question de ce repas, commence par ces mots : Τὰ Πλωτινεῖα ἑστιῶν ἡμᾶς Λογγῖνος Ἀθήνησι κέκληκεν, établit que cette rencontre eut lieu après la mort de Plotin, c'est-à-dire, après l'an 270 ; mais Longin est mort en 273, et les circonstances de la vie de Porphyre ne s'accordent pas davantage avec cette supposition (Cf. Brucker, l. l., et Harles. in Fabric. *Bibl. gr.*, ad *Porph.*) D'ailleurs comment aurait-on célébré le jour de la naissance de Plotin, puisque ce jour n'était pas connu de ses amis ? On a proposé de lire Πλατωνεῖα, au lieu de Πλωτινεῖα. Cette correction est évidemment nécessaire. C'était un usage reçu parmi les Alexandrins de célébrer la naissance de Platon, et nous en trouvons un autre exemple dans la vie même de Porphyre.

et Porphyre (1). Longin lui dédia dès cette époque son livre περὶ ὁρμῆς (2). Cette date nous est fournie par le nom même que l'auteur donne à Porphyre dans sa dédicace, car il lui donne son nom syrien de Malchus, qu'Amélius ne traduisit que plus tard par Βασιλεὺς, et Longin par Πορφύριος (3).

Porphyre nous apprend lui-même qu'il fit un premier voyage à Rome, on ne sait pour quel motif (4), et qu'il y trouva Plotin dans une sorte d'oisiveté, n'écrivant pas encore, et se bornant à répandre ses idées parmi ses amis dans des entretiens familiers (5). Dix ans plus tard, la dixième année du règne de Galien, il revint à Rome pour s'attacher définitivement à Plotin. Il avait alors trente ans et Plotin cinquante-neuf (6). Porphyre ne tarda pas à occuper une place importante dans l'école; il était, dit Eunape, un Mercure intermédiaire entre Plotin et les hommes (7).

(1) La lettre de Longin à Porphyre, conservée dans la *Vie de Plotin*, le prouve suffisamment. Voy. *Vie de Plot.*, c. 19.

(2) *Ib.*, c. 17.

(3) Le nom Syrien de Porphyre était Malchus, qui en grec, signifie *Roi*. Ce fut Amélius qui le premier appela Porphyre Βασιλεὺς, en lui dédiant sous ce nom l'ouvrage qu'il avait composé sur la différence du système de Plotin et de celui de Numénius; à son tour Longin le désigna sous ce nom de Βασιλεὺς dans la Préface de son livre περὶ τέλους (*Voy.* pour tous ces détails, le chap. 17 de la *vie de Plotin*); et comme Eunape nous assure que c'est ce même Longin qui donna à Malchus le nom de Πορφύριος (Eun., *Porph.*), il y a lieu de conjecturer qu'il modifia ainsi plus tard le nom de Βασιλεὺς, parce que la pourpre est l'insigne de la royauté.

(4) M. Parisot, l. l., se demande s'il n'y était pas conduit par quelque affaire étrangère à la philosophie. Je ne vois rien qui autorise cette conjecture. Eunape, qui ne parle que d'un seul voyage à Rome, dit que Porphyre ne s'y rendit que pour voir la capitale du monde, τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν.

(5) Porph., *Vie de Plot.*, c. 5.

(6 *Ib.*, c. 4.

(1) Ὁ δὲ Πορφύριος ὥσπερ Ἑρμαϊκή τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα, διὰ ποικίλης παιδείας πάντα εἰς τὸ εὔγνωστον καὶ καθαρὸν ἐξήγγελλεν. Eunap., l. l.

Amélius qui connaissait Plotin depuis dix-huit ans (1), s'éclipsa devant le nouveau disciple, ou du moins le reconnut pour son égal, et n'hésita point dans la suite à soumettre ses ouvrages à son examen (2).

Ardent et déjà plein d'érudition, l'esprit prompt, la parole vive, enthousiaste de Plotin dont il sentait le génie, difficile et indépendant en homme sûr de lui, et qui par d'autres études a conquis le droit de pousser son maître, il ne souffrait pas qu'on s'endormît du sommeil mystique; il avait quelque chose du génie plus pratique et plus positif de Longin, et arrivait d'ailleurs à Plotin tout nourri de la lecture d'Aristote. Pendant trois jours sans se lasser, sans épuiser la patience du maître, il l'interrogea sur les rapports de l'âme et du corps (4). Dans cette école où le premier dogme est l'identité de l'esprit avec l'idée, Porphyre apporte un écrit où l'existence de l'intelligible est mise en dehors de l'intelligence; toute la doctrine est menacée dans son fond par cette attaque, l'école entière est ébranlée. Sur l'ordre de Plotin, Amélius réplique; Porphyre revient à la charge avec un nouveau livre, est battu une seconde fois. Tout finit par une palinodie de Porphyre; mais on vit bien qu'il fallait avec lui tout prouver, tout concilier (5). Ce fut lui qui le premier arracha de Plotin des feuilles sybillines, sans ordre, sans clarté,

(2) Porph., l. l., c. 3.

(3) Suidas appelle pourtant Porphyre le disciple d'Amélius. Est-ce à cause de la discussion sur les Idées?

(4) *Vie de Pl.*, c. 12.

(5) C. 18.

oracles barbares avec des traits profonds et des jets de lumière, pages abandonnées au vent, oubliées à mesure de celui qui les écrivait, et qui, revues par Porphyre, devinrent les *Ennéades*. Plotin lui-même l'avait chargé de cette révision, et se reposait sur lui de l'avenir de ses idées (1). « J'ai réuni, dit Porphyre, les livres de Plotin, comme Andronicus de Rhodes ceux d'Aristote; je les ai partagés en *Ennéades* (2) et j'ai inséré quelques commentaires dans les endroits où mes amis ont pensé que des développements étaient plus particulièrement nécessaires (3). » Lui-même, par ses perpétuelles interruptions, et par les inquiétudes de son esprit qui se traduisaient en questions toujours nouvelles, ajoutait encore à l'irrégularité de l'enseignement de Plotin, dont les *Ennéades* sont le fruit. Il fallait le suivre partout où le conduisaient son imagination mobile, et des études commencées ailleurs, et poursuivies avec constance en dehors de l'école. En vain Thaumasius se plaignait de l'influence de Porphyre, et demandait que la discussion prît un cours plus régulier (4). A la fête de Platon, Porphyre lit un poëme sur *l'hymen sacré*, plein d'une inspiration mystérieuse; on s'écrie: Porphyre est fou! « Tu t'es montré à la fois, dit Plotin, poëte, philosophe et prêtre (5). » C'est lui que Plotin charge de répondre

(1) On voit par la lettre de Longin à Porphyre, qu'Amélius avait fait aussi une édition des œuvres de Plotin, et malgré l'indulgence de Porphyre, il y a tout lieu de croire qu'elle était très-défectueuse.

(2) C. 24.

(3) C. 26.

(4) C. 12.

(5) C. 15.

à Eubulus, de battre en brèche l'authenticité des prétendus livres de Zoroastre (1), de combattre Diophanès qui avait fait une apologie du discours d'Alcibiade dans le *Banquet* de Platon. Diophanès refusa de lui prêter son livre; Porphyre le réfuta de mémoire et Plotin lui dit: « Frappe toujours ainsi, tu seras la lumière de l'humanité (2). » Il resta six ans auprès de Plotin, pendant ce second voyage.

Au milieu de cette activité, le dégoût de la vie vint le prendre. Vaincu par la sublimité des doctrines de son maître, il prit en haine son corps et sa condition d'homme (3). Plotin qui avait fait le mal, donna le remède. Il apprit à cette âme passionnée que les liens du corps ne peuvent être rompus que par la main qui les a serrés, et qu'il faut aussi se résigner dans l'amour. C'est la grâce et en même temps la force du génie de Plotin d'avoir toujours gardé, dans son plus fervent mysticisme, le souvenir de la mesure et de la tempérance socratiques. Selon le récit d'Eunape, Porphyre dégoûté de tout, et fuyant les hommes, s'était retiré à Lilybée en Sicile, et là parmi les gémissements et les austérités, il se refusait toute nourriture et commençait à mourir, lorsque Plotin qui l'avait suivi ou qui cherchait sa trace, vint le secouer de cet abattement, et par ses conseils et ses leçons le rendit à la vie et au devoir (4). Eunape donne un tour romanesque à cette aventure que

(1) C. 16.
(2) C. 15.
(3) Τό τε σῶμα καὶ τὸ ἄνθρωπον εἶναι ἐμίσησε. Eunap., l. l.
(4) Eunap., l. l.

Porphyre lui-même raconte autrement dans la *vie de Plotin* (1) : « Fatigué de la vie, dit-il, j'avais résolu de mourir. Plotin le devina par une sagacité merveilleuse; et tandis que j'étais chez moi plein de rêveries funestes, je le vis tout à coup paraître. Porphyre, me dit-il, ce projet n'est pas d'un sage, mais d'un fou et d'un malade; et il me conseilla de quitter Rome. Ce fut par ses conseils que je me retirai à Lilybée. » Il y était encore, lorsque Plotin mourut loin de lui. On peut trouver l'explication de l'erreur d'Eunape dans ce fait que Plotin écrivit les conseils qu'il avait donnés à Porphyre, et les lui adressa en Sicile. C'est aujourd'hui le *Traité de la Providence*, qui forme le second livre de la troisième *Ennéade*.

Que devint Porphyre après la mort de Plotin? Nous savons qu'il lui survécut longtemps, puisqu'il put se livrer à de longs travaux sur les *Ennéades*, et que d'ailleurs il déclare lui-même n'avoir communié avec l'Un, qu'à l'âge de soixante-huit ans (2). Les succès de son enseignement à Rome remontent-ils au temps de ses relations avec Plotin, ou faut-il les placer vers la fin de sa vie? Il est probable qu'il s'était déjà distingué par son éloquence, comme auxiliaire de Plotin, et que plus tard, comme chef de l'école, son influence et sa réputation ne firent que grandir. On pense généralement que ses livres

(1) C. 11.

(2) M. Parisot, sans toutefois prendre parti, propose un autre sens, qui est celui-ci : Quant à moi, qui suis parvenu à l'âge de soixante-huit ans, je n'ai communié qu'une seule fois. La traduction de Marsile Ficin se présente, ce semble, plus naturellement à l'esprit.

contre les chrétiens furent composés en Sicile et après la mort de son maître. Le philosophe dont parle Lactance et qui écrivit en Bithynie trois livres contre les chrétiens, ne saurait être Porphyre (1) ; il est impossible de le reconnaître dans le portrait que Lactance a tracé, et d'ailleurs son ouvrage sur le Christianisme était divisé en quinze livres, et non en trois. Son séjour à Carthage, dont il fait mention lui-même dans le περὶ ἀποχῆς (2), dut avoir lieu après son départ de Lilybée. Enfin nous trouvons dans un de ses écrits (3) une lettre que lui écrivait Longin pour l'engager à venir en Phénicie respirer l'air natal et réparer sa santé chancelante. Il reçut cette lettre en Sicile, lorsque Plotin n'était déjà plus. A ce peu de renseignements se borne tout ce que nous savons des pays qu'il habita pendant la dernière partie de sa vie. Nous n'oserions pas soutenir, comme on l'a fait, qu'il passa seulement deux années en Sicile, et se rendit de là en Syrie avant de retourner à Rome (4). Ces mots de Longin : Τοῦτο γὰρ οὖν, καὶ παρόντι σοι καὶ μακρὰν ἀπόντι καὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι, κ. τ. λ. (5), prouvent invinciblement que Porphyre a habité Tyr, et qu'il avait alors des relations avec Longin, mais ils ne prouvent que cela ; et cette lettre même, dans laquelle on lui conseille d'aller respirer l'air natal,

(1) *De justitiâ*, l. 5, c. 2, *inst. div.*

(2) L. 3, c. 4. Est-ce pendant ce premier séjour en Sicile, ou plus tard, qu'il visita le cratère de l'Etna?

(3) *Vie de Plot.*, c. 19.

(4) M. Parisot, l. l., p. 30.

(5) *Vie de Plot.*, c. 18.

semble assigner à ce séjour à Tyr, dont parle Longin, une date très-antérieure. Qu'importe que le célèbre critique eût déjà son opinion formée sur le talent de Plotin lorsque Porphyre était à Tyr ? Il se vante précisément d'avoir bien jugé du premier coup, et sur les premiers ouvrages qui lui furent remis. L'autre raison, que l'on tire de la dédicace du livre d'Amélius, n'a pas plus de force. Amélius, dit-on, habitait Apamée lorsqu'il écrivit cette dédicace, et pourtant il dit à Porphyre : « Vous savez que j'ai écrit ce livre en trois jours (1). » Mais on ne connaît bien précisément ni la date de ce livre, ni le lieu où il a été fait; et puisque Porphyre en composa lui-même le titre, pourquoi la dédicace n'aurait-elle pas été écrite après l'examen de Porphyre, et par conséquent après des lettres échangées? Pourquoi n'y aurait-il pas un intervalle entre la dédicace et la composition du livre?

Eunape raconte que Porphyre chassa des bains un démon nommé Causathan (2). En quel lieu? A quelle époque? On ne sait. Ce récit se rapporte sans doute aux temps de la plus grande renommée de Porphyre. L'histoire oserait à peine mentionner de telles fables, si l'imposture ne remontait pas plus haut qu'Eunape; mais qui pourrait assurer que Porphyre n'a pas poussé jusque-là la crédulité, ou le désir de s'égaler aux Apollonius de Tyane, et à tant d'autres sages inspirés dont on vantait les miracles? Lui-même, dans la *vie de Plotin*, ne raconte-t-il pas de sembla-

(1) *Ib.*, c. 17.
(2) L. 1.

bles merveilles (1)? C'était déjà de son temps la faiblesse de l'École, et quelques années après, c'en fut le déshonneur et la ruine.

Peu de détails nous ont été transmis sur le mariage de Porphyre avec Marcella; mais on peut tirer quelques inductions de la *lettre de Porphyre à Marcella* que M. Mai a découverte dans les manuscrits de la bibliothèque Ambroisienne, et publiée pour la première fois en 1816 (2). Nous voyons par cette lettre que Marcella était veuve d'un ami de Porphyre, et qu'il l'épousa, non pour en avoir des enfants, mais pour l'aider à élever ceux de son ami; détails qui nous étaient déjà connus par Eunape (3). Quel était cet ami? Était-ce, comme on l'a cru, Orontius Marcellus (4)? Était-ce Probus, chez lequel Porphyre demeurait à Lilybée (5)? Ce qu'il nous apprend de la tyrannie exercée sur Marcella par ses concitoyens et des tracasseries et des périls qu'il dut affronter lui-même avant de l'épouser, prouve invinciblement qu'elle n'était pas Romaine (6). Était-elle riche? On l'a prétendu, quoiqu'il soit difficile de se faire illusion sur les déclarations très-explicites de Porphyre qui, dans cette lettre même, parle de sa pauvreté (7).

(1) *Vie de Plot.*, c. 2, c. 10.

(2) Πορφυρίου φιλοσόφου πρὸς Μαρκελλάν Ang. Mai., Méd., 1816.

(3) Eunap., Πορφ.

(4) Cf. Toupius, *ad Long.*, p. 394.

(5) M. Parisot, l. l., p. 44.

(6) *Ad Marcell.*, c. 2 et 3.

(7) Ἐγώ σε, Μαρκέλλα, θυγατέρων μὲν πέντε, δυοῖν δὲ ἀῤῥένων οὖσαν μητέρα, τῶν μὲν καὶ ἔτι νηπίων, τῶν δὲ ἤδη εἰς γάμου ἡλικίαν ἡβᾶν ἐφορμούντων, εἰλόμην ἔχειν σύνοικον· μὴ καταδείσας τὸ πλῆθος τῶν εἰς τὰς χρείας αὐτοῖς ἐσομένων ἀναγκαίων. *Ad Marcell.*, c. 1.—Οὔτε μὴν διὰ χρημάτων περιουσίαν ἢ ὑμῖν ἢ

Se vanterait-il de l'avoir épousée, comme d'un bienfait, comme d'un pieux office envers la mémoire de son ami, si elle était riche? Il l'a épousée, dit-il, pour l'aider à élever ses enfants (1); cependant, dix mois après leur mariage, il la quitte; il déclare qu'elle n'a pu le suivre à cause de sa nombreuse famille (2) : de quel secours est-il donc à la femme et aux enfants de son ami, puisqu'il est forcé de vivre loin d'eux? Selon toutes les vraisemblances, c'est à Rome qu'il s'est rendu en quittant Marcella, et c'est de là qu'il lui écrit, car ce sont, dit-il, les affaires de la Grèce qui l'occupent (3); de la Grèce, c'est-à-dire, sans contredit, de l'école de Plotin. Sans cette honorable indigence, à laquelle il s'est condamné, n'est-ce pas là, à la source de toutes les lumières, qu'il amènerait sa famille adoptive?

Un passage de cette lettre semble autoriser une conjecture qui aurait plus d'importance. Les concitoyens de Marcella s'efforçaient de la détacher de son genre de vie, c'est-à-dire de la philosophie, et leur zèle allait même si loin, que Porphyre crut sa propre vie en danger (4). Il est évident que ces persécutions ne s'exerçaient pas au nom de la loi, qui aurait pu à la rigueur proscrire l'enseignement de la

ἐμοὶ προσοῦσαν· ἀγαπητὸν γὰρ καὶ τῶν ἀναγκαίων τὸ τυχὸν, οὖσιν ἀκτήμοσιν. *Ib.* —Cf. c. 4, *ad calc.*, c. 29, et *pass.*

(1) *Ib.*, c. 1. – Cf. Eunap., Πορφ.

(2) Ὑπακούειν μέν σε, καίπερ οὖσαν προθυμοτάτην, μετὰ τοσαύτης ἀκολουθίας θυγατέρων, ἀδύνατον ἦν. *Ad Marcell.*, c. 4.

(3) Καλούσης δὲ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας... *Ib.*

(4) Καὶ παρὰ πᾶσαν προσδοκίαν εἰς θανάτου κίνδυνον ὑπ' αὐτῶν δι' ὑμᾶς περιέστην. *Ib.*, c. 1.—Cf. c. 3 et 5.

philosophie, mais qui ne pouvait défendre de l'aimer. On les a attribuées à la beauté de Marcella ou à ses richesses ; mais nous avons vu qu'elle était plutôt pauvre que riche, et sa beauté, si elle avait été belle, devait déjà être sur son déclin et affaiblie par ses maladies continuelles (1). D'ailleurs, l'amour et même la pratique de la philosophie n'ont rien en soi qui puisse exciter la haine. Plotin et Porphyre permettaient la piété envers les dieux ; ils ne proscrivaient aucune cérémonie, aucune pratique particulière sous prétexte de superstition ou d'impiété, et leurs disciples ne se distinguaient parmi les païens que par une plus grande austérité de mœurs. Ne pourrait-on pas conclure que les concitoyens de Marcella étaient chrétiens ? Tout s'explique dans cette hypothèse ; car aux yeux de Porphyre, embrasser la philosophie c'était en effet renoncer au christianisme. Le genre de vie des philosophes ne différait de celui des payens, que par l'austérité des mœurs ; mais il différait infiniment de celui des chrétiens. Les craintes exagérées de Porphyre pour Marcella et pour lui-même tiennent aux calomnies dont les chrétiens étaient l'objet. Il loue ces enfants et leur mère de leur zèle pour la philosophie ; c'est pour cela qu'il les a aimés lui-même, et toute tendresse pour eux serait éteinte dans son cœur s'ils cessaient d'être fidèles à la science et aux devoirs qu'elle impose (2).

(1) Ἐπίνοσον γάρ σοι τὸ σῶμα, καὶ ἰατρείας μᾶλλον τῆς παρὰ τῶν ἄλλων δεόμενον ἢ ἄλλοις ἐπικουρεῖν τι ἢ προστατεῖν ἐπιτήδειον. *Ib.*

(2) Ἔχειν κεκρικὼς παῖδας τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἐραστὰς τά τε σὰ τέκνα, εἰ φιλοσοφίας τῆς ὀρθῆς ἀντιλάβοιτό ποτε ὑφ' ἡμῖν ἀνατρεφόμενα. *Ib.*, c. 1.

Ne semble-t-il pas qu'il s'agit de quelque chose de plus que de la négligence ou de la tiédeur, et que Porphyre redoute une apostasie? Tout cela n'est qu'une conjecture ; mais si faible qu'elle soit, nous ne voyons rien qui défende de l'admettre.

Chaque ligne de cet écrit respire la noblesse des sentiments et l'inaltérable bonté du cœur. Porphyre n'y est pas exempt d'une certaine vanité (1) ; et l'on peut citer comme un trait de caractère le passage où le disciple de Plotin, l'auteur du περὶ ἀποχῆς, écrivant à sa femme elle-même, paraît tout humilié de son mariage et s'efforce de le justifier. Comme Socrate qui, dans sa prison, consacre des vers aux dieux, pour se conformer à la coutume et ne point se séparer du commun des hommes, il a consenti à subir l'épreuve du mariage, afin d'apaiser les dieux qui ont présidé à sa naissance (2).

Porphyre mourut à Rome, suivant Eunape (3), et en Sicile, selon saint Jérôme (4). Nous n'avons aucun moyen de contrôler ces deux témoignages ; et il est presque certain que Porphyre partagea son temps, pendant la dernière moitié de sa vie, entre Rome et la Sicile (5).

(1) Τὴν δὲ τοῦ ἐπωφελοῦντος τὴν ψυχὴν ἀπουσίαν, πατρός τε ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς, καὶ διδασκάλου, καὶ συγγενῶν, εἰ δὲ βούλει, καὶ τῆς πατρίδος τὴν εὔνοιαν εἰς αὐτὸν συνῃρηκότος... *Ib.*, c. 6. — Cf. c. 4, *init.*

(2) Μιᾶς μὲν, καθ' ἣν ἀπομειλίξασθαι κρίνας τοὺς γενεθλίους θεοὺς, κατὰ τὸν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Σωκράτην, κ. τ. λ., c. 2.

(3) Eunap., Πορφ.

(4) *In Ezech.*, 2, 577 a.

(5) Nous indiquerons dans le chap. suiv. les principaux ouvrages de Porphyre. *Voy.* pour la liste complète de ses ouvrages, la *Bibl. gr.* de Fabricius, *Harles.*, t. 5, p. 750, et surtout le Mémoire déjà cité de M. Parisot, de la p. 66 à la p. 88.

CHAPITRE IV.

DOCTRINE DE PORPHYRE.

Extase. Trinité. Le δημιουργὸς. Distinction du δημιουργὸς et du Père. Le monde n'a point commencé. Ame du monde. Les dieux, les archanges, les démons. Défense de Porphyre contre saint Augustin : Porphyre n'admet pas le polythéisme; il repousse la théurgie. Théorie des catégories dans Plotin et dans Porphyre. Psychologie. Morale. Traité *de l'Abstinence*. L'âme des bêtes. *Lettre à Anébon*. Ouvrage de Porphyre contre les Chrétiens.

Quelle que soit l'admiration qu'on éprouve pour le talent de Porphyre, il n'y a point à se dissimuler qu'en passant de Plotin à lui, on descend. Il n'y a pas dans Porphyre cette force de création, et cette présence continuelle du Dieu infini qui remplit toutes les *Ennéades*. Il est vrai qu'inférieur dans la philosophie première, Porphyre est plus instruit, plus complet, plus profond dans la morale. Il est meilleur analyste que Plotin; son mysticisme moins brillant, moins emporté, est plus sûr de lui-même; il a quelque chose de plus touchant et de plus tendre. Porphyre possède enfin une vertu d'organisation qui manquait à son maître, et dans les matières mêmes qu'il ne féconde pas, il apporte une précision de style, une netteté de conceptions, une ré-

gularité, un enchaînement qui durent hâter la popularisation des doctrines de l'école et justifient les éloges d'Eunape.

Je ne m'adresse point, dit Porphyre, aux artisans, aux rhéteurs et aux gens d'affaire, à tous ceux qui ne pensent qu'à leur ventre, à un bon lit et autres mollesses stupéfiantes; mais à l'homme qui s'inquiète de la nature de l'homme, de son origine, de sa destinée (1). Mon discours n'est pas pour ceux qui dorment et chérissent leur sommeil; mais pour quiconque a secoué la torpeur de ce corps où nous sommes attachés, et s'efforce de remonter à Dieu par l'application de sa pensée et la pureté de sa vie (2). Quel est notre but, à nous philosophes? Notre but est double : dépouiller en nous ce qu'il y a de matériel et de mortel (3), retourner à l'indivisible essence près de laquelle nous avons vécu avant de tomber ici-bas (4). Rien de souillé ne remonte vers Dieu. Ce n'est pas assez de la science pour nous rendre à nous-mêmes; fussions-nous maîtres de toutes les connaissances humaines, le bonheur ne nous appartient pas encore, si nous ne nous élevons par la vertu. La science, les discours ne sont rien sans les actes. Dépouillons tous ces vêtements qui nous embarrassent et nous déguisent (5), et comme les athlètes aux jeux olympiques, descendons nus

(1) Τίς τε ἔστιν, καὶ πόθεν ἐλήλυθεν, ποῖτε σπούδειν ὀφείλει. Περὶ ἀπ., l. 1, 27.
(2) *Ib.*, 28.
(3) Πᾶν τὸ ὑλικὸν καὶ θνητόν, *ib.*, 30.
(4) *Ib.*
(5) Ἀπολυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας.

dans l'arène. Pourquoi serait-il ordonné de réprimer les passions, de mourir aux passions, μαραίνειν τὰ πάθη, καὶ ἀποθνήσκειν ἀπ' αὐτῶν, si nous pouvions en même temps occuper notre esprit des choses de la terre et des spéculations philosophiques (1)? Des pythagoriciens vivaient au désert, Platon à l'académie solitaire et insalubre, des philosophes se sont crevé les yeux pour mieux s'isoler du monde sensible. Ceux mêmes qui nous accordent deux âmes ne nous accordent pas deux attentions, δύο προσοχάς (2). Il faut donc se donner à la philosophie tout entier et ne pas faire deux hommes d'un seul (3).

Dégagé par la purification des liens corporels, l'esprit, porté par la dialectique, parcourt la chaîne des idées et arrive à Dieu. Là s'arrête sa puissance, et pour pénétrer jusqu'aux profondeurs de l'ineffable, il faut s'oublier soi-même et se livrer à Dieu qui nous pénètre par l'extase et nous assimile à lui. Ainsi Porphyre nous conduit par le même chemin que son maître; pour lui comme pour Plotin, la sagesse a trois degrés: la purification, sa condition; la dialectique, son moyen; l'extase, son accomplissement. Porphyre, dès ses premiers pas, sent déjà le mystique, et par cet appel à la mort philosophique, à la mort des passions qu'il oppose à la mort naturelle (4), il transforme la science philosophique en

(1) *Ib.*, 41.
(2) *Ib.*, 40.
(3) *Ib.*, 41.
(4) Ἀφορμαί, 9.

une sorte d'initiation religieuse, et fait de la vertu, non pas la conséquence et la compagne légitime, mais le commencement de la philosophie. Lorsque, par un premier effort, notre âme a été purifiée, que la science nous a reçus et qu'avec elle nous avons employé toute l'énergie de notre pensée à franchir les degrés intermédiaires, et à parvenir jusqu'au sanctuaire où se cache l'ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, alors seulement, après la purification subie, et la philosophie achevée, s'accomplit définitivement le mystère dans lequel la vérité se donne à nous. Au mouvement de la science qui cherche, succède le repos de l'esprit qui a trouvé et qui possède; l'intelligence parvenue aux limites de l'intelligible, s'arrête et ne voit plus au delà que des lueurs confuses (1); notre conscience, notre personne s'évanouit, notre essence individuelle disparaît (2), Dieu lui-même s'empare de nous par l'union mystique, et, nous enlevant au multiple qui est le néant, nous fait vivre, pour un instant, de la vie universelle.

Nous connaissons le sommeil, dit Porphyre, parce que nous avons dormi, et dans la veille, nous n'en parlons que par souvenir. Il en est de même de l'ineffable; nous ne le connaissons que par l'extase, et ce que nous disons de lui en balbutiant dans la vie ordinaire, c'est à cette source que nous le puisons (3). La connaissance pure est la connaissance du même

(1) *Ib.*, 26.
(2) Ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοητως τε καὶ ὑπερουσίως. *Ib.*, 4.
(3) *Ib.*, 26.

par le même (1); toute connaissance est l'assimilation de l'esprit et de son objet (2).

Selon Porphyre, Plotin et tous les mystiques, la vraie connaissance, la seule connaissance certaine, est cette pensée qu'Aristote appelait par excellence la pensée de la pensée. Nous disons en effet que la connaissance que Dieu a de lui-même, est par l'infinie perfection du sujet et l'infinie perfection de l'objet, la seule connaissance parfaite. Mais Porphyre ajoute : la seule certaine; et ce n'est pas chez lui une proposition sceptique, ce n'est pas un argument pour infirmer la légitimité de toute connaissance humaine. La pensée de Dieu, selon Porphyre, peut devenir la nôtre, par la simplification (ἅπλωσις) et l'unification (ἕνωσις). Dans cette vie, l'unification, il est vrai, n'est que passagère; elle est l'extase, l'enthousiasme, ἔκστασις, θειασμόν. Mais lorsqu'après avoir joui de la connaissance parfaite, nous retombons dans le multiple, nous avons désormais dans nos souvenirs un principe qui fortifie notre raison, qui l'éclaire, et lui donne cette assurance et cette solidité qu'elle ne peut tirer de son propre fonds.

Pour comprendre cette doctrine, descendons dans la conscience humaine à la suite de Porphyre. Qu'est-ce que connaître? C'est d'abord éprouver en soi-même une modification. Cette modification peut être volontairement produite par le sujet qui l'éprouve;

(1) Οὐχ ὁμοίως μὲν νοοῦμεν ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ· ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς· ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς· ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς· ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς· ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα, ἀνεννοήτως τε καὶ ὑπερουσίως. *Ib.*, 10.

(2) Ὅτι πᾶσα γνῶσις, τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις. *Ib.* 26.

elle peut le surprendre, et s'imposer à lui en dépit de sa volonté. De quelque façon qu'elle naisse, elle est indépendante de la volonté, quant à sa forme particulière. On voit ce qui est, et non pas ce que l'on veut voir, quoiqu'on soit libre en beaucoup de cas de détourner ou de fixer sa pensée. La modification du moi, qui est l'élément psychologique de la connaissance, suppose dans le moi une faculté active, une virtualité dont elle est l'acte, et hors du moi, une existence réelle qui par sa présence a été l'occasion ou la cause de cette modification du moi, et qui, par conséquent, lui correspond, et en détermine les caractères. Ce phénomène intérieur est donc, en un sens très-réel, une image de l'objet externe auquel il a rapport; il en est la représentation. Cette image ressemble-t-elle en réalité à l'objet qu'elle représente? Elle lui ressemble, comme peuvent se ressembler deux êtres ou deux phénomènes qui ne sont pas du même ordre, c'est-à-dire qu'elle le désigne, qu'elle le distingue de tout autre, et ne lui ressemble pas. Telle est à peu près la relation d'un mot et de l'objet qu'il exprime, avec cette différence que la forme du mot est arbitrairement créée par l'industrie humaine, et que la forme de la modification intellectuelle ou idée est régulièrement produite, sous l'empire des lois de la nature, par l'objet extérieur dont elle est l'image. Dans cette situation, quelle sera la connaissance la plus parfaite? Celle, sans contredit, qui consistera en une idée nette et précise, c'est-à-dire clairement embrassée dans toute

sa détermination, complète, c'est-à-dire représentative d'un être dont toutes les propriétés nous sont connues, enfin évidente, c'est-à-dire ne suggérant ou ne permettant même aucun doute sur l'existence de son objet. Mais la connaissance qui réalise le mieux ces conditions renferme encore les imperfections suivantes : 1° elle détruit l'unité, sinon dans le fond même de la substance pensante, du moins dans le développement de cette substance par l'exercice de la pensée; 2° elle ne connaît pas l'objet directement, mais par l'idée qui le représente; 3° elle ne porte pas en elle-même la preuve de sa conformité avec l'objet qu'elle représente, ou plutôt (pour écarter le mot de conformité, qui paraîtrait indiquer une ressemblance réelle) elle ne porte pas en elle-même la preuve de son exactitude; et cela est vrai, même pour la connaissance évidente, car l'évidence d'une idée particulière tient à ce qu'il n'y a rien en elle qui la rende plus suspecte que les idées qui le sont le moins; et les idées évidentes se distinguent encore des autres, lors même qu'il a été établi que la légitimité de l'idée, considérée dans son essence, en général, sans aucune détermination particulière, n'est pas évidente.

Que conclure de cette imperfection naturelle et nécessaire de la connaissance telle que nous l'apercevons en nous-mêmes? D'abord, si l'unité est la condition de la perfection, et la dualité la condition de la connaissance, il y aura quelque chose de plus parfait que la première pensée, à savoir l'unité elle-même; c'est une conséquence que les Alexandrins

n'ont pas manqué de déduire, et dont ils ont fait tous sans exception la base de leur théodicée. Ensuite, si nous ne connaissons les objets que par l'idée que nous en avons, et si cette idée ne porte pas avec elle la preuve de son exactitude, il s'ensuit l'une de ces deux conséquences : ou toute connaissance soumise à ces conditions est équivoque et incertaine, ou il existe un critérium de la connaissance qui échappe aux conditions ordinaires de la connaissance, et par lequel toute connaissance peut être légitimée. C'est à ce dernier parti que les Alexandrins s'arrêtèrent. Ils crurent que les conditions imposées, dans l'état ordinaire, à la connaissance humaine, ne constituaient pas la connaissance elle-même, et n'en étaient que la limitation et le défaut. Au-dessus de la connaissance d'un être par un autre être, ils placèrent la connaissance du même par le même, laquelle se passe de toute représentation, et par conséquent n'implique pas de dualité et n'a pas besoin de contrôle.

Existe-t-il une pareille connaissance? Évidemment elle existe en nous-mêmes, puisque nous nous savons exister. La connaissance de conscience est le type de toute connaissance ; mais elle est trop restreinte, lorsqu'elle ne s'applique qu'au sujet humain, pour devenir un critérium. L'être que je suis manque d'universalité ; variable, contingent, éphémère, il n'existe et n'est intelligible que par participation. Plus il est vrai que dans la pensée parfaite l'objet connu est identique avec le sujet connaissant,

plus il est nécessaire que la faculté de connaître soit sans limites, et le sujet sans défaut, pour que la connaissance elle-même soit parfaite. Voici donc en définitive les conditions de la connaissance absolue : l'identité du sujet et de l'objet, et la perfection de l'un et de l'autre. Ainsi, la perfection du sujet et celle de l'objet sont requises dans l'idéal de la pensée, non-seulement pour que la pensée embrasse tout le pensable et que la possibilité de connaître soit égale à celle d'être connu, mais pour que l'essence même de la connaissance, c'est-à-dire l'identité du sujet avec son objet, puisse être réalisée, et que rien n'y mette obstacle, ni dans l'objet, par le vague et l'obscurité, ni dans le sujet par le défaut d'étendue et de force.

Nous avons donc en nous-mêmes, dans l'état actuel, deux ordres de connaissances : l'une, étendue quant à son objet, mais imparfaite dans sa forme; l'autre, d'une forme plus parfaite, mais limitée à la perception de nous-mêmes. Pour donner à la première le critérium qui lui manque, il faut que nous puissions communier avec la substance divine, et avoir conscience de la perfection infinie. Tel est le caractère de l'extase, et telle est la doctrine que Porphyre appuie sur ce principe que la connaissance véritable est la connaissance du même par le même, et sur cette proposition, que nous transportons dans la vie ordinaire la connaissance obtenue dans l'extase, semblables à un homme éveillé qui se rappelle péniblement les souvenirs du sommeil. Cette doctrine sur la nature de la connaissance conduit à

l'identification de l'homme avec Dieu, comme la dialectique à mettre l'Unité absolue au-dessus de l'être et de la pensée. Ce sont des théories analogues ou plutôt c'est une seule et même théorie. La purification et la dialectique aboutissent l'une et l'autre à l'Unité absolue; la dialectique, en simplifiant l'objet de la connaissance; la purification en produisant l'extase, c'est-à-dire en absorbant l'homme en Dieu, et la pensée dans son objet.

Le dieu de Porphyre est le dieu même de Plotin; c'est un seul dieu en trois hypostases, âme universelle, esprit, unité pure. L'un, l'esprit et l'âme sont partout et ne sont nulle part; partout, parce que l'être est absent là où Dieu n'est point, nulle part, parce que n'ayant point de limites, ils ne sont point divisibles et ne tombent ni dans le temps, ni dans l'espace (1). Dieu est tout être et tout non-être; car qui peut dire ce qu'il n'est point? Source éternelle de l'être et de la pensée, nulle idée ne peut exister en dehors de l'idée de Dieu, nul être en dehors de son être. Le monde, au contraire, est différent de Dieu, et ne le contient point; car la totalité même du monde n'exprime point la perfection de Dieu, et n'est devant lui qu'un pur néant (2).

L'unité pure, antérieure à l'être et à la pensée, porte aussi par excellence le nom de Dieu, quoique ce nom soit donné fréquemment à la totalité des

(1) Ἀφ., 31.

(2) Καὶ ὡς πάντα τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν θεῷ, καὶ οὐκ αὐτὸς τὰ ὄντα καὶ οὐκ ὄντα, καὶ ἐν αὐτοῖς. *Ib.*

trois hypostases divines, à la trinité intelligible. Immédiatement après cet ineffable, ce saint des saints que nous n'apercevons que par l'extase, vient la pensée en soi, déjà plus accessible à la connaissance humaine, puisque la pensée réside dans l'être, et n'est dans son fond que la forme parfaite et en quelque sorte l'entéléchie première de l'essence (1). Cette seconde hypostase de la trinité est diversement caractérisée par Plotin et par Porphyre, et la doctrine de ce dernier fait naître, sur la cause exemplaire du monde, une difficulté qui a longtemps embarrassé l'École, et que nous devons examiner.

La pensée en soi ou le νοῦς, est sans doute éternellement en acte, de sorte qu'elle ne peut être séparée du pensable; or, le pensable, l'intelligible en soi, cet objet parfait de la pensée parfaite, éternellement pensé par elle, éternellement identique avec elle, quel est-il? Est-ce l'être même, la pensée même qui se comprend et se réfléchit? Est-ce la totalité des universaux ou idées; totalité dont toutes les parties, étroitement unies, forment le κόσμος νοητὸς, l'animal en soi, αὐτοζῶον, modèle intelligible de cet autre monde que nous habitons, et qui lui-même, ramené par l'harmonie, par les lois de la génération et de l'amour, à une sorte d'unité, fécondé et vivifié par une âme intérieure, est aussi un animal, un tout régulier et complet? Si le premier pensable est l'être et non l'αὐτοζῶον, faut-il reléguer l'αὐτοζῶον au-dessous de Dieu,

(1) Cf. Plotin, *Enn.* 4, l. 1, c. unic. ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία· νοῦς τὸ ἄριστον αὐτοῦ.

dans le monde du multiple? Si c'est l'αὐτοζῶον, qui est le premier intelligible, faut-il l'unir à la seconde, ou à la troisième hypostase?

Oter de la nature même de Dieu cet αὐτοζῶον, concentrer les trois hypostases divines en elles-mêmes, ce serait renoncer à la doctrine platonicienne, abandonner la théorie des idées et se placer entre ces deux alternatives : le Dieu cause finale d'Aristote, ou un Dieu-nature, produisant le monde de sa substance, sans le vouloir, ni le connaître. Aucun Alexandrin n'y a donc jamais songé. Ceux qui, parmi eux, craignaient de trop éloigner la seconde hypostase de la première en y introduisant le monde intelligible, ne reléguaient pas pour cela l'αὐτοζῶον dans une sphère inférieure à la divinité; ils en faisaient l'objet des contemplations de la troisième hypostase, de sorte que le νοῦς connaissait, en lui-même, sa propre nature, et, par elle, au-dessus de lui, le τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, tandis que la ψυχὴ τῶν ὅλων nécessairement multiple, puisqu'elle engendre et vivifie le monde, contemplait d'abord, immédiatement, dans une union intime et profonde avec sa propre nature, l'αὐτοζῶον, puis au delà, le νοῦς, dont l'αὐτοζῶον est l'image déjà moins une et moins parfaite, et enfin par le νοῦς, l'unité pure, qui se reproduit dans le νοῦς en s'affaiblissant, comme le νοῦς lui-même dans la ψυχή. Ces rapports et ces différences entre les trois objets de la pensée, analogues ou plutôt identiques aux trois termes de la trinité divine, sont conformes à toute la spéculation des Alexan-

drins, dans ce qu'elle a de plus général ; car cette spéculation qu'est-elle au fond ? L'unité de l'être, avec un épanchement et une absorption nécessaires. Le multiple est donc dans l'unité primordiale, il y est à l'état d'enveloppement, mais il y est, puisque c'est de là que tout doit sortir ; et comme le monde de la pensée ne diffère pas de celui de l'être, le premier intelligible, l'unité pure, sans divisibilité, sans multiplicité, enveloppe déjà virtuellement les derniers degrés de la multiplicité. L'intelligence qui saisit directement l'unité, et lui est adéquate, possède donc d'une certaine façon la connaissance du divisible, qui n'est que le développement de cette unité ; elle la possède éminemment, ou, pour employer une métaphore, elle voit d'en haut tout le cours du fleuve, parce qu'elle en embrasse la source. Au contraire, les intelligences d'un ordre inférieur, limitées, divisibles, et par conséquent incapables d'obtenir d'emblée la possession de l'unité, sont placées quelque part, loin de la source, sur le courant du fleuve, et ne peuvent arriver à le connaître dans sa totalité, qu'en remontant lentement et péniblement son cours (1). Si ce sont là, à tous les degrés, les liens qui unissent les êtres entre eux et les pensées entre elles, pourquoi les mêmes rapports ne se retrouveraient-ils pas même dans la pensée de Dieu ? Les dissentiments entre les Alexandrins

(1) Τὸ γὰρ αὐτὸ γιγνώσκει θεὸς μὲν ἡνωμένως, νοῦς δὲ ὁλικῶς, λόγος δὲ καθολικῶς, φαντασία δὲ μορφωτικῶς, αἴσθησις δὲ παθητικῶς. *Ap.* Procl. *Comm. Tim.*, p. 107.

roulaient uniquement sur la question de savoir s'il valait mieux attribuer sur-le-champ, au premier pensable, la multiplicité qu'implique le κόσμος νοητὸς, en insistant toutefois sur la plénitude de la première intelligence qui saisit tout d'un coup d'œil, sans se mouvoir, sans analyser, sans raisonner, et pour laquelle l'harmonie est si claire et si complète, que cette multiplicité même dégénère à peine de l'unité absolue (1), ou si ce premier pensable devait être désigné comme l'unité (c'est-à-dire non pas l'unité simple antérieure au νοῦς, mais l'unité existante, τὸ ἓν ὄν), et s'il fallait laisser au second rang la première apparition dans ce fond commun des distinctions spécifiques. Tel est le sens des discussions si fréquemment renouvelées dans l'école d'Alexandrie sur la place de l'αὐτοζῶον.

Il n'y a donc pas lieu de supposer que Porphyre plaçait l'αὐτοζῶον, c'est-à-dire les Idées, au-dessous de la nature de Dieu, et toute la question se réduit à savoir s'il les plaçait, en Dieu, dans la seconde ou dans la troisième hypostase. Nous avons montré ailleurs (2) que la discussion élevée entre Porphyre et Amélius sur la question de savoir si les idées sont en dehors de l'intelligence, doit être entendue de l'intelligence divine et non de l'intelligence humaine. Peut-être ne s'agissait-il pas pour Porphyre, ou pour Longin, si l'on peut conclure l'opinion de Longin de celle que Porphyre avait alors, de mettre les idées hors de

(1) Cf. ci-dessus, livre 2, c. 3; tome 1, p. 275.
(2) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 2, p. 60.

la nature de Dieu, mais seulement hors de l'intelligence de Dieu, c'est-à-dire de les placer au troisième rang et de les faire analogues à la ψυχή. Est-il possible en effet de supposer qu'un esprit aussi pénétrant que Longin se fût mépris sur la nature des idées de Platon au point de leur donner une existence concrète en dehors de Dieu et en dehors du monde? Jamais rationalisme n'est allé jusque là, et la nature d'un intelligible est évidemment d'être conçu par une intelligence. Dans tous les cas, la première opinion de Porphyre consistait à mettre les idées au-dessous de Dieu, ou tout au moins, à ne les placer en Dieu, que dans la troisième hypostase, et par conséquent au-dessous de l'intelligence. C'est cette opinion qu'Amélius réfuta et à laquelle répond aussi le cinquième livre de la cinquième *Ennéade*; c'est sur ce point que Porphyre chanta la palinodie. Il admit donc, à la suite de Plotin, après sa palinodie, et contre son premier sentiment, que l'αὐτοζῶον est l'objet de l'intelligence première; seulement, tout en accordant ce point pour ne pas paraître introduire ensuite la multiplicité comme un élément nouveau, il eut soin de constater que si cette multiplicité était contenue ou même aperçue dans le premier intelligible, elle n'y était en quelque sorte aperçue que dans un état d'enveloppement, comme une multiplicité virtuelle, qui n'altère point l'unité simple et éminente de la cause (1). Il s'efforça de concilier ainsi sa première opinion sur l'unité parfaite du pre-

(1) Procl. *Comm. Tim.*, p. 107.

mier pensable, avec la nécessité nouvelle que les arguments de Plotin et d'Amélius l'obligeaient de subir. Sa concession fut moins radicale qu'elle ne semble au premier coup d'œil; elle ne fut guère qu'une conciliation. Il ne renonça pas à l'unité du premier pensable, mais il s'aperçut que le κόσμος νοητὸς, sous sa forme la plus haute, est lui-même une unité. Aussi lorsque plus tard il s'agissait de déterminer quel est le modèle sur lequel le Δημιουργὸς fixe les yeux en produisant le monde, d'autres, et Plotin lui-même, répondaient que ce modèle est l'αὐτοζῶον, puisque le sensible est par participation de l'idée; Porphyre aimait mieux remonter jusqu'à l'unité même (1), soit que l'on doive entendre par cette unité la première hypostase dont l'αὐτοζῶον n'est que l'image affaiblie et dégénérée, ou qu'il considérât dans l'αὐτοζῶον son unité actuelle, plutôt que sa virtuelle multiplicité. En effet, si nos yeux discernent plus aisément les modèles du monde créé dans cet αὐτοζῶον, où toutes les divisions se retrouvent sous les liens puissants d'une harmonie divine, comment le δημιουργὸς, qui remonte par le νοῦς jusqu'à la première hypostase, prendrait-il pour modèle l'intelligible, affaibli, divisé, rapproché de la matière et déjà participable par elle, au lieu de s'inspirer de la contemplation du parfait? Ainsi le modèle du monde est l'unité, quoique l'αὐτοζῶον soit déjà dans la seconde hypostase divine.

Sans doute, il n'arrivait pas à Plotin d'introduire

(1) *Ib.*, p. 38; et cf., p. 101.

le mouvement et la multiplicité dans le νοῦς. Il faisait la démonstration de son immobilité pour le placer au-dessus de l'âme, et la démonstration contraire, pour élever l'unité pure au-dessus de lui. Le premier caractère qu'il attribuait à l'intelligible était cette identité parfaite des éléments qui le composent, sans laquelle l'intelligence première n'aurait pas été la perfection actuelle de la pensée (1). Mais cette identité même était un point original de la doctrine de Plotin : c'était un effort pour concilier la doctrine d'Aristote, νόησις νοήσεως νόησις, avec la théorie des idées. Dans cette conciliation éminemment éclectique, Plotin laissait dominer la pensée platonicienne. On y retrouvait plutôt l'empreinte de la théorie des idées, que l'influence du douzième livre de la *Métaphysique*. Porphyre, au contraire, fort éloigné dans le principe de placer les idées dans le νοῦς, et vaincu à grand'peine par les arguments d'Amélius et de Plotin, ne s'était évidemment laissé persuader que par cette théorie de l'identité des intelligibles qui était, chez Plotin, une hardiesse, une nouveauté ; mais qui, pour Porphyre, devenait un principe admis, déjà consacré par l'autorité du maître, et sur lequel il appuyait d'autant plus, que son point de départ était l'immutabilité absolue du νοῦς. De là cette différence entre Plotin et Porphyre. Elle ne roule sur aucun dissentiment sérieux en matière de dogme. Ils admettent l'un et l'autre les mêmes principes, les mêmes formules de conciliation ; seulement dans cet

(1) Πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν, *Enn.* 4, l. 1, c. unic.

éclectisme, le maître admet plus résolument la pluralité; le disciple la reçoit avec répugnance, à condition d'insister surtout sur l'unité. Et cependant il la reçoit; il déclare que l'être en soi, τὸ ὄντως ὄν, c'est-à-dire aussi, le νοῦς, contient la multiplicité d'une certaine façon; qu'elle ne lui vient pas du dehors; qu'elle est inhérente à sa nature, οὐ γὰρ ἔξωθεν ἐπίκτητος οὐδὲ ἐπεισοδιώδης αὐτοῦ ἡ ἑτερότης (1). Telles sont les difficultés qu'imposent à l'un et à l'autre l'obligation de séparer Dieu du monde d'une façon absolue, à cause de la dialectique, et celle de l'y faire rentrer, à cause de leur théorie physique. Ils lui donnent et lui refusent l'immutabilité, comme plus tard ils donnent l'être au monde, et tour à tour le lui retirent. Au milieu de ces contradictions auxquelles l'hypothèse panthéiste les réduit, et que toute l'habileté de leur éclectisme est impuissante à sauver, les nuances qui distinguent leurs tendances diverses ne se révèlent qu'à l'observation la plus persévérante.

Porphyre réserve, comme Plotin, à la ψυχὴ τῶν ὅλων, la qualité de δημιουργός; mais nous trouvons chez lui les traces d'une distinction entre le δημιουργὸς et le père du monde, que son maître n'avait point connue. Le Père, dit-il, est auteur de tout ce qu'il engendre, il fournit la matière aussi bien que la forme; le δημιουργὸς ne fait que façonner une matière qui lui est fournie (2). Que conclure de cette distinction? Por-

(1) Ἀφ. 38.

(2) Pr., l. l., p. 91. Πατὴρ μέν ἐστιν ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ γεννῶν τὸ ὅλον, ποιητὴς δὲ ὁ παρ' ἄλλου τὴν ὕλην λαμβάνων.

phyre avait-il pour but de refuser à Dieu la qualité de Père, en le restreignant à la fonction de δημιουργός? ou voulait-il attribuer à deux hypostases différentes ces noms de δημιουργὸς et de père? ou enfin les réunissait-il dans la même hypostase, et ne les avait-il distingués l'un de l'autre que pour plus de précision analytique? Assurément la matière du monde n'est pas un principe éternel et nécessaire, existant par lui-même, et ne recevant de Dieu qu'une organisation régulière et le mouvement. Porphyre avait pour ce dogme une horreur particulière; il l'appelle « un dogme athée (1), » sans doute parce que Dieu seul est éternel et que seul il donne l'être. Ainsi, selon lui, la qualité de Père du monde appartient certainement à Dieu ; mais à quelle hypostase de Dieu? C'est ce qu'il est difficile de déterminer en l'absence d'un texte positif. Il semble bien que Porphyre ne devait pas attribuer à la même hypostase la qualité de père et celle de δημιουργὸς, car alors à quoi bon les distinguer? Cependant cette raison n'est pas décisive, et l'on peut à la rigueur distinguer en Dieu l'acte d'engendrer le monde et l'acte de l'organiser, sans pour cela rapporter ces deux actions à des hypostases différentes. C'est le propre des Alexandrins de distinguer; tous les commentateurs vivent de distinctions. D'ailleurs n'est-il pas naturel que le δημιουργὸς soit le Père, qu'il donne l'être et le façonne? Si l'on attribue à une hypostase supérieure la production de la substance informe, et à une hypostase moins parfaite l'organisa-

(1) Pr., l. l., p. 119.—Cf. Æn. Gaz., p. 51 Bss.

Il est certes impossible de croire qu'il ait jamais donné le nom de δημιουργὸς à l'unité, et d'un autre côté quand il veut que l'unité soit le modèle, ce n'est pas pour nier l'αὐτοζῶον ou le rendre inutile, mais seulement pour parler avec plus de rigueur, parce que Dieu se propose d'abord pour modèle l'unité, et conçoit ensuite l'αὐτοζῶον comme conséquence de cette aspiration et acheminement à la conception du multiple. Ce modèle que le δημιουργὸς trouve en lui-même est donc l'αὐτοζῶον et non l'unité. Or, selon Porphyre, l'αὐτοζῶον ou le κόσμος νοητὸς ne fait qu'un avec le νοῦς; de sorte qu'à ce point de vue, ce serait le νοῦς, et non la ψυχὴ, qui serait δημιουργός. Que conclure? Un passage de saint Augustin signale comme une différence importante entre Plotin et Porphyre, que Plotin prend l'âme pour δημιουργὸς, et Porphyre le νοῦς (1); il est vrai que saint Augustin n'avait pas étudié les philosophes avec un soin scrupuleux; mais saint Cyrille cite, dans son huitième livre, un passage de Porphyre lui-même, extrait de son quatrième livre de l'*Histoire de la philosophie*, où Porphyre dit que, selon Platon, le premier Dieu est le bien, le second le δημιουργὸς et le troisième l'âme (2). Faut-il supposer que, tandis que la troisième hypostase engendre le monde, le νοῦς engendre de son côté le modèle intelligible du monde, et peut être, pour cette raison, appelé δημιουργὸς en même temps que la ψυχὴ τῶν ὅλων? Nous

(1) Saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. 10, c. 23.

(2) Εἶναι δὲ τὸν ἀνώτατον θεὸν ταγαθόν. Μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργὸν, τριτὴν δὲ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν.

trouverons cette opinion plus tard, mais il n'y a pas de raison suffisante pour l'attribuer à Porphyre. On pourrait considérer le passage de saint Augustin comme une erreur, rejeter celui de saint Cyrille parce qu'il y est question de Platon et non de Porphyre, et que l'âme qui s'y trouve placée au troisième rang est l'âme du monde et non l'âme ὑπερκόσμιος, ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas d'une théologie que Porphyre eût adoptée pour lui-même; et admettre enfin, pour tout concilier, que la ψυχὴ trouve en elle-même l'αὐτοζῷον, parce qu'il y est réellement, quoique d'une manière moins parfaite. En effet, tout est déjà dans l'unité à l'état d'enveloppement, et l'unité se retrouve dans toute hypostase, avec toutes les hypostases intermédiaires, mais toujours d'une façon moins parfaite à mesure que l'on descend vers les derniers degrés de l'être. Mais il semble plus sûr, malgré l'importance capitale de cette matière, d'imputer à Porphyre une contradiction; et Proclus le dit explicitement : ἐν τίσι ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν (1).

Le monde a-t-il commencé dans le temps? Cette question est évidemment la même que cette autre: Le δημιουργὸς a-t-il toujours été en acte, ou bien a-t-il été d'abord en puissance? Posé dans ces termes, le problème n'en est pas un pour les Alexandrins qui, loin d'attribuer à Dieu une situation antécédente et une situation conséquente, loin de placer en lui une résolution nouvelle, ne veulent pas même, tant le dogme de l'immutabilité divine leur est cher, que

(1) Pr., *Comm. Tim.*, p. 94.

Dieu puisse à son gré créer ou ne pas créer, faire le monde de cette façon ou d'une autre. Si Dieu pouvant créer le monde de toute éternité, ne l'a pas fait, dit Porphyre, lorsqu'il s'est déterminé à le créer il s'y est déterminé sans motif, ce qui d'abord est absurde en soi, et de plus contraire à la perfection morale de Dieu; et si la puissance lui a manqué jusqu'au moment de la création, d'où venait l'obstacle? Dieu n'est donc pas tout-puissant (1)? Si le monde, dit-il encore, a commencé comme monde, la matière, si la matière existait déjà, ou sinon le non-être, a donc précédé l'être (2)? C'est, comme on voit, l'objection même dirigée par Aristote contre les théologiens, qui faisaient tout sortir de la Nuit (3). Il ne faut pas s'y tromper; cette objection ne revient pas à dire que le moins ne peut donner le plus, car ce qu'il y a de plus dans le monde, c'est Dieu qui l'apporte; la matière ou la nuit n'est en tout cas que le τὸ ἐν ᾧ, τὸ πανδεχές, elle n'est ni l'être, ni la cause efficiente, ni le modèle. L'objection d'Aristote et de Porphyre est la négation du progrès indéfini; elle tient, chez Porphyre, à cette opinion, que tout développement est une chute. Or, le temps et l'espace n'étant que les deux lignes divergentes dans lesquelles s'étend la multiplicité, n'est-il pas évident

(1) Pr., l. l., p. 116.

(2) Οἱ δὲ περὶ Πορφύριον καὶ Ἰάμβλιχον, ταύτην μὲν ἀποῤῥαπίζουσι τὴν δόξαν, ὡς τὸ ἄτακτον πρὸ τοῦ τεταγμένου, καὶ τὸ ἀτελὲς πρὸ τοῦ τελείου, κ. τ. λ. *Ib.* l. l.

(3) Καίτοι εἰ, ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι, οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ, ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. Πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηθὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον, κ. τ. λ. Arist., *Mét.*, l. 12, c. 6.

que le développement dans le temps, et le développement dans l'espace, sont l'un et l'autre une décadence au même titre ?

Que le monde n'ait pas commencé dans le temps, il n'en résulte point qu'il soit éternel. L'éternité, pour les Alexandrins, ne signifie pas l'absence de commencement et de fin ; c'est la plénitude de l'être ; c'est encore l'immobilité absolue, car l'immobilité est la conséquence et par suite le caractère distinctif de la plénitude et de la perfection. Tout ce qui se meut, c'est-à-dire tout ce qui est divisible ou multiple, a une cause de son développement. Même les forces qui se meuvent elles-mêmes, et c'est la définition des âmes, les forces qui se meuvent elles-mêmes ont une cause de leur mouvement; car la détermination qu'elles prennent de se mouvoir ne dépend pas du hasard, mais d'un but vers lequel elles tendent, et qui est la cause finale de l'évolution qu'elles accomplissent. Or tendre vers un but, cela ne se peut, si ce but n'est ou ne paraît désirable. Qu'il le paraisse sans l'être, c'est une erreur et une infirmité dans celui qui désire; qu'il le soit réellement, c'est une infirmité encore, car celui qui est parfait ne désire rien, et ne manque de rien. Le monde est divisible, il est mobile ; il n'est donc pas parfait, il n'est donc pas éternel; enfin il a donc une cause, et cette cause est Dieu. Il y a, selon Porphyre, quatre degrés dans l'entité ou dans la possession de l'être ; d'abord la pleine possession de l'être, l'entéléchie ; ensuite la possession de l'être, mais

par participation déjà ; puis une participation inférieure, qui pourtant constitue une réalité, et enfin la simple participation qui n'est qu'une apparence (1). Ce sont là, si l'on veut, des subtilités, et pourtant tout n'est pas chimérique dans cette classification. Dans un système panthéiste, où Dieu, quoique profondément distinct du monde, ne fait après tout qu'un seul être avec le monde, il faut bien, l'être étant unique et les individus distincts, que l'être soit inégalement possédé par la substance et par les individus, par les individus et par leurs attributs, par ces attributs et par leurs modes. L'éternel, ce qui est toujours et n'est jamais engendré, c'est dans le sens large, la trinité divine, τὸ πρώτως ἀεὶ ὄν; mais dans la trinité même, l'âme n'est-elle pas engendrée? Elle est d'abord éternelle, parce qu'elle est divine, et elle est engendrée, parce qu'elle n'est, dans la divinité, qu'au troisième rang ; τὸ ὂν ἅμα καὶ γιγνόμενον. Enfin le monde sensible, les individus, occupent sans doute le dernier rang; ils sont τὸ μόνως γεννητόν. Mais au-dessus d'eux, et en même temps au-dessous de la divinité, se place un intermédiaire engendré, mais existant, non pas ὂν καὶ γιγνόμενον, mais, γιγνόμενον καὶ ὄν. Cet intermédiaire c'est l'âme du monde (2).

Il faut donc distinguer l'âme universelle, ψυχὴ ὑπερκόσμιος, ψυχὴ τῶν ὅλων, hypostase inférieure de la trinité divine, et l'âme du monde, la première et la

(1) Τὸ πρώτως ἀεὶ ὄν, τὸ ὂν καὶ γιγνόμενον, τὸ γιγνόμενον καὶ ὄν, τὸ μόνως γεννητόν. Procl., l. l., p. 78.

(2) Procl., l. l.

plus parfaite des créatures. Cette âme est *ἀγέννητος*, comme incorporelle (1), *γεννητή*, parce qu'elle est répandue dans tous les corps. Elle n'est pas la vie, ni la cause première de la vie, mais elle en est la cause immédiate, présente, *ἡ ζωοποιοῦσα τὸ πᾶν*, elle est proprement la nature, *φύσις τοῦ παντὸς*, c'est-à-dire cette séve interne, par laquelle le monde est vivant dans toutes ses parties, par laquelle il s'accroît, se développe, répare ses pertes, conformément aux vues de la providence de Dieu (2).

Comment cette âme réside-t-elle dans le monde? Elle est également répandue dans toutes les parties du monde, quoiqu'elle ne remplisse aucun lieu, et n'ait aucun rapport avec l'espace (3). Elle est présente dans le monde, comme une force est présente là où son action s'exerce. Telle est la nature de l'âme : elle est essentiellement une force active (4); un corps en exclut un autre de la place qu'il occupe; mais la force incorporelle pénètre les corps, elle les gouverne et les vivifie (5). Il en est de même à cet égard de l'âme humaine et de celle du monde.

Pourquoi cette âme du monde, puisque l'âme divine est vivifiante et organisatrice. Elle l'est sans doute, mais l'action du divin ne doit pas se terminer directe-

(1) Παντελῶς ἀσώματος. *Ib.*

(2) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 37. Ἔχουσα μὲν τό τριχῆ διαστατὸν καὶ αὐτοκίνητον ἐκ φύσεως.

(3) Ἀφ., 31.

(4) Ἀπειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. *Ap.* Stob., *Eclog.*, l. 1, c. 52; *Heeren*, p. 822 sq.

(5) Οὐδὲν πρὸς τὸ ἀσώματον τὸ καθ' ἑαυτὸ ἡ τοῦ σώματος ἐμποδίζει ὑπόστασις πρὸς τὸ μὴ εἶναι, ὅπου βούλεται καὶ ὡς θέλει. Ἀφ., 26.

ment au multiple. L'âme du monde n'est qu'un anneau de cette chaîne dont les Alexandrins s'efforcent toujours de multiplier les chaînons, pour éloigner de plus en plus Dieu du monde, pour chasser le non-être, c'est-à-dire le vide, racourcir les intervalles, et montrer qu'il n'y a nulle part de place pour le hasard. C'est dans le même but qu'entre cette âme, et les hommes, ils placent tant de dieux, de démons et de héros, et qu'ils établissent des trinités parmi ces génies invisibles, parce qu'il y a partout deux extrêmes et un intermédiaire. Telle est l'origine de leurs hiérarchies célestes. Dieu d'ailleurs, le grand Dieu, s'abaissera-t-il à gouverner par lui-même tous les mondes? Il est parfait, et ne peut produire que des œuvres excellentes; l'homme imparfait et borné n'est donc pas sorti de ses mains. Il y a donc, comme le veut Platon dans le *Timée*, des νέοι δημιουργοί (1). Porphyre admet et développe toute cette doctrine (2); au-dessous de la trinité hypostatique se placent le monde, les étoiles fixes, les astres errants, dieux intelligibles, enfants et serviteurs du Dieu suprême (3), et toute cette famille issue de l'âme universelle et qu'il appelle les démons bienfaisants, δαίμονες ἀγαθοεργοί (4), les uns, souverains d'une partie du monde, d'autres, sous le nom d'archontes ou principautés, personnifiant les forces de la nature, d'autres enfin, anges ou mes-

(1) Pr., l. l., p. 101. — Cf. saint Aug., *Cité de Dieu*, l. 12, c. 26.
(2) *Ib.*, p. 47, 53, 101.
(3) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 37 sq.
(4) *Ib.*, 38.

sagers, qui abrégent en quelque sorte les distances entre nous et Dieu, font monter jusqu'à lui nos mérites et nos prières, et reportent vers nous les dons de sa grâce (1). Bien loin de cette hiérarchie, au-dessous même de notre nature (par la dignité, non par la puissance (2),) vient le cortége des démons malfaisants, créatures perfides et redoutables, toujours occupées de nuire, et qui, sous les ordres d'un chef, τὸν προεστῶτα αὐτῶν (3), qui semble être le génie même du mal, ne font que méditer et organiser notre perte. Ce sont eux qui prennent plaisir à donner la chasse aux bêtes féroces, comme Artémis et d'autres, ou qui poursuivent les âmes humaines qui n'habitent plus dans un corps et les contraignent d'y rentrer (4). L'existence de ce chef des δαίμονες κακοεργοί n'est pas facile à accorder avec les principes généraux de la philosophie platonicienne, et semble plutôt un emprunt fait aux sectes religieuses au milieu desquelles Porphyre a vécu. L'axiome célèbre, que l'Être en soi et le Bien n'ont pas de contraire, et la théorie des émanations, suivant laquelle la réalité ontologique et la perfection morale augmentent ou diminuent toujours dans la même proportion, rendent impossible et contradictoire l'existence de ce génie du mal, et font même de ce peuple de démons qu'il tient sous ses lois, un sujet d'embarras et de trouble pour la métaphysique

(1) *Ib.*
(2) Procl., *Comm. Tim.*, p. 47.
(3) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 41.
(4) Procl., *Comm. Tim.*, l. l.

et pour la morale. L'esprit de Porphyre ne pouvait déjà plus porter le poids de l'optimisme de Plotin. Il ne savait plus interpréter le mal, comme l'avait fait son maître, en partant des principes de la grande philosophie. Non-seulement il l'admettait, au mépris de la toute-puissance et de l'infinie perfection de Dieu; mais il lui assignait des causes qui rendaient le vice plus profond, puisque la cause possède éminemment ce qu'elle met dans son produit. Ces dieux, ces anges, ces archontes, dont il commence à se troubler l'esprit, obscurcissent pour lui la simplicité du monde, l'action uniforme et triomphante de Dieu. Il voit trop cette action à travers les ministres qu'il lui a donnés. Il a beau sentir le joug et le secouer, tout cet Olympe l'écrase.

Ces dieux, ces démons ne sont pas comme le Dieu éternel, θεὸς ἐπὶ πᾶσιν, absolument étrangers à la matière. Ils sont les enfants de Dieu, mais ils appartiennent au monde de la multiplicité et du mouvement. Porphyre leur donne une enveloppe invisible, insaisissable, qu'il appelle un souffle, πνεῦμα, et qu'il déclare incorporelle. Le souffle habité par les démons bienveillants a une forme précise, achevée, ἐν συμμετρίᾳ; au contraire les démons malveillants ont des formes désordonnées, variables, corporelles, sans limites précises (1). Elles se répandent dans toute la partie de l'air qui environne la terre. Il résulte de cette extension de leurs formes aériennes que leurs maléfices s'accomplissent promptement,

(1) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 39.

tandis que les bons génies, dont les formes sont plus restreintes, n'apportent le remède qu'avec lenteur (1).

Saint Augustin qui, dans la *Cité de Dieu*, cite fréquemment le nom de Porphyre qu'il appelle le plus savant des philosophes, lui reproche d'admettre plusieurs dieux (3), d'attribuer aux dieux et aux anges les passions humaines, de placer les démons parmi les esprits bienheureux (4), et de leur offrir des sacrifices. Ces accusations ne sont pas fondées; et saint Augustin qui s'en réfère principalement, dit-il, au livre de Porphyre « sur le retour de l'âme, » περὶ ἀνόδου τῆς ψυχῆς, paraît n'avoir connu sa doctrine que d'une façon très-imparfaite (5). Dans la pensée de Porphyre, cette multitude de dieux et de génies intermédiaires entre la trinité hypostatique et nous n'altère en rien le dogme de l'unité divine; loin d'attribuer nos passions aux dieux intelligibles, il s'efforce de prouver que ces dieux n'ont pas besoin de nos prières et de nos sacrifices; que leur justice est inflexible, leur bienveillance inépuisable (6). Pour les mauvais démons, au contraire, il les place au-dessous même de l'homme, et n'a pour eux que de

(1) *Ib.* et Cf., c. 40, 42. *Voyez* ci-dessous, la doctrine de Porphyre sur la forme aérienne que revêtent nos âmes en tombant sur la terre.

(2) *Cité de Dieu*, l. 19, c. 22.

(3) *Ib.*, l. 8, c. 12. Saint Aug., dans ce passage, adresse le même reproche à Platon.

(4) *Ib.*, l. 10, c. 10.

(5) *Ib.*, c. 29.

(6) Lorsque Porphyre parle, dans son ouvrage sur *le Styx*, d'un lieu de supplice pour les dieux, il expose les opinions d'Homère, et non les siennes. *Stob.*, l. 1, c. 52, fr. 49; *Heeren*, p. 1027.

l'horreur et du mépris. Saint Augustin se persuade que Porphyre est sans cesse occupé d'évocations et de sacrifices, et que, dans la *lettre à Anébon*, et là seulement, il exprime des doutes sur l'efficacité de la théurgie (1). Mais outre qu'il est difficile de ne voir que des doutes sous cette ironie de la *lettre à Anébon*, Porphyre, dans le traité de l'*Abstinence*, condamne sans hésiter les sacrifices, la théurgie, et dévoile les artifices des démons presque dans les mêmes termes que saint Augustin lui-même avait coutume d'employer. « Le plus grand mal que nous fassent ces démons, dit-il, c'est que, tandis qu'ils sont causes de la peste, des sécheresses, des tremblements de terre et de tous les fléaux, ils s'efforcent de nous persuader que tous ces maux ont pour auteurs les êtres d'où nous viennent l'abondance et des biens de toutes sortes. Ils font cette imposture pour se disculper, se présenter comme des θεοὶ ἀγαθοεργοὶ irrités, et nous arracher des sacrifices. Sous ce masque, ils inspirent toutes les passions, l'amour des dignités, l'ambition; ils produisent les dissensions et les guerres, obscurcissent l'idée de Dieu dans les esprits, et répandent les superstitions (2). » Saint Augustin ne parle pas autrement des anges, des démons, des sacrifices et des oracles (3), et si Porphyre, dans quelque passage, semble s'oublier lui-même, c'est qu'il est difficile de porter le poids du

(1) *Ib.*, c. 9, 10 et 11.
(2) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 40.
(3) *Cité de Dieu*, l. 10, c. 21; et *pass.*

polythéisme, même en l'interprétant et en le réduisant.

Au lieu d'imputer à Porphyre ces opinions qu'il a lui-même repoussées et combattues, on serait plutôt tenté d'insister sur d'évidentes analogies qui relient sa doctrine sur la trinité, sur les anges, sur les démons, et même à quelques égards sur les pratiques de l'idolâtrie, avec les points correspondants de la doctrine chrétienne (1). Holstenius s'est servi de ces analogies pour établir que Porphyre a été disciple d'Origène (2); ce ne serait là, dans tous les cas, qu'une présomption, car Porphyre peut avoir connu la doctrine d'Origène sans avoir été son disciple; et

(1) *Voyez*, dans le chapitre 23, du livre 10 de la *Cité de Dieu*, une explication de la Trinité de Porphyre. Saint Augustin, qui établit entre Porphyre et Plotin une différence qui n'existe point en réalité, semble voir le dogme chrétien dans la Trinité de ces deux philosophes. On en peut conclure qu'il ne connaissait pas exactement leurs théories. Plus loin, au chapitre 29 du même livre, il va jusqu'à dire que rien ne sépare Porphyre du christianisme, si ce n'est le dogme de l'Incarnation. Le passage est éloquent, et mérite d'être cité, quoique saint Augustin se trompe aussi complétement sur les analogies qui rapprochent Porphyre du christianisme, que sur les différences qui l'en séparent. « Ainsi, dit-il en s'adressant à Porphyre, vous voyez en quelque façon, et comme de loin et confusément, la patrie où nous devons aller, mais vous ne savez pas par où il y faut aller. Vous confessez cependant la grâce, puisque vous dites qu'il est donné à peu de personnes d'arriver à Dieu par la lumière de l'intelligence; vous ne dites pas: *il plaît à peu de personnes*, mais: *il est donné à peu de personnes*; et vous avouez par là que cela ne dépend pas de la seule volonté de l'homme. Vous vous expliquez encore plus clairement, lorsque, suivant le sentiment de Platon, vous déclarez sans hésiter que l'homme ne peut atteindre ici-bas à la perfection de la sagesse, mais que néanmoins tout ce qui manque à ceux qui vivent d'une vie intellectuelle peut être suppléé après cette vie par la providence de Dieu et par sa grâce. O Porphyre, si vous eussiez connu la grâce de Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ, vous auriez pu connaître aussi que l'incarnation de ce sauveur, par laquelle il s'est revêtu de l'âme et du corps de l'homme, est un exemple admirable de grâce et de miséricorde. Que dis-je? A quoi bon m'adresser à vous qui êtes mort? »

(2) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 3, p. 87.

l'on sait que quand les païens parlaient des doctrines chrétiennes, ils confondaient toutes les sectes. Mais ces ressemblances entre les chrétiens et Porphyre étaient déjà signalées par les contemporains. Que signifient, disait Jamblique, ces anges et ces archanges, que Porphyre introduit, et dont Platon n'a jamais parlé? Qu'est-ce que ce rang intermédiaire qu'il assigne à l'âme humaine entre les bons et les mauvais démons? Quels sont ces démons qui font la chasse à nos âmes et les contraignent d'entrer dans les corps? Tout cela n'est ni vrai, ni conforme au génie de Platon. Ce n'est pas là philosopher, disait-il; c'est emprunter leurs dogmes aux barbares, et les introduire dans la philosophie (1).

Saint Augustin lui-même a, dans d'autres passages, reconnu que Porphyre approchait du christianisme sur beaucoup de points; et il semble difficile d'attribuer des ressemblances si nombreuses et si importantes à une coïncidence fortuite. Porphyre, qui étudiait toutes les doctrines, et qui d'ailleurs s'occupait de combattre le christianisme, a bien pu emprunter quelques idées, et surtout quelques dé-

(1) Ὁ δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐπιτιμήσας τούτοις ὡς οὔτε Πλατωνικῶς, οὔτε ἀληθῶς λεγομένοις. Οὔτε γὰρ τοὺς ἀρχαγγέλους ἠξιῶσθαί που μνήμης ὑπὸ Πλάτωνος, οὔτε τὸ μάχιμον γένος εἶναι τῶν εἰς σώματα ῥεπουσῶν ψυχῶν. Οὐ γὰρ δεῖ ταύτας ἀντιδιαιρεῖν θεοῖς ἢ δαίμοσιν. Καὶ γὰρ ἄτοπον, εἰ ταύτας μὲν ἐν τῷ μέσῳ γένει τάττομεν, θεοὺς δὲ καὶ δαίμονας, ἐν τοῖς δημιουργικοῖς τοῖς ἐσχάτοις. Οὔτε νομέας ὑπάρχειν ἐκείνους τοὺς ἀποτυχόντας μὲν τοῦ ἀνθρωπικοῦ νοῦ, πρὸς δὲ τὰ ζῶα σχόντας τίνα συμπάθειαν. Οὐ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων ἐστὶ τὸ εἶναι τοῖς δαίμοσι τοῖς ἐπιτροπεύουσι τὴν θνητὴν φύσιν, οὔτε θηρατὰς τοὺς ὥσπερ ἐν ζωγρείῳ κατακλείοντας τῷ σώματι τὴν ψυχήν. Οὐ γὰρ οὕτως ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συζεύγνυται· οὐ γὰρ φιλόσοφος ὁ τρόπος οὗτος τῆς θεωρίας, ἀλλὰ βαρβαρικῆς ἀλαζονείας μεστός, κ. τ. λ. Procl., *Comm. Tim.*, p. 47.

nominations, à ces doctrines d'une nouvelle sagesse. Mais nous n'irons pas pour cela jusqu'à prétendre, avec quelques écrivains ecclésiastiques, que Porphyre est un apostat de la foi chrétienne. On ne peut en effet ni soutenir que la doctrine de l'Église, à la veille même du triomphe, n'était connue que des fidèles, ni contester la réalité de tout un courant d'idées sur la trinité et les esprits intermédiaires, qui venait à la fois des religions et des écoles, et qui déjà, avant le christianisme et l'école d'Alexandrie, arrivait jusqu'au vulgaire. Le christianisme a ses anges et ses archanges avant Porphyre, comme il avait son Dieu en trois personnes avant Plotin et Ammonius; les discussions auxquelles on s'est livré de part et d'autre pour établir ou repousser des emprunts réciproques, ne seraient légitimes que si les deux trinités semblaient calquées l'une sur l'autre, et si l'on ne trouvait, dans des religions antérieures au christianisme, et chez des philosophes antérieurs aux Alexandrins, des exemples d'un dieu en trois hypostases, et d'une armée d'anges et de démons intermédiaires entre Dieu et l'homme.

Il est d'ailleurs incontestable que Porphyre avait étudié les livres sacrés dans l'intention de les combattre, et quelque grossier que puisse nous paraître aujourd'hui ce système mythologique, il est vraisemblable que Porphyre, en le construisant, méditait de s'en faire une arme contre les chrétiens. A cette époque, il ne suffisait pas d'attaquer le christianisme,

le scepticisme était impuissant ; on ne pouvait renverser un culte qu'à condition d'en proposer un autre ; pour avoir le droit d'attaquer corps à corps le christianisme, Porphyre organisait d'abord de son côté une doctrine précise et régulière sur Dieu et sur les dieux, et sur cet autre besoin de l'esprit et du cœur humain, la morale pratique.

Ce qu'il y a de sérieux, ou, pour ainsi dire, de métaphysique dans ces doctrines, convenait à cet esprit que des myriades de natures intelligentes, jetées ainsi entre l'homme et Dieu, effrayaient moins qu'un abîme ; et pour avoir peuplé les espaces inconnus de tant de divinités, ou propices ou malveillantes, il n'en était pas moins disposé à combattre, comme nous le verrons plus tard, les superstitions religieuses, et à verser le ridicule sur les récits odieux ou frivoles, dont le paganisme composait sa religion (1).

A l'exemple de Plotin, qui a consacré les trois premiers livres de la sixième *Ennéade* à discuter les catégories d'Aristote et celles des stoïciens, Porphyre s'occupa de ces classifications dans lesquelles on essaye de réduire méthodiquement les éléments de l'être et ceux de la pensée. Tout ce qui nous reste de lui, sous ce rapport, est contenu dans les ἀφορμαί ; mais il avait commenté l'*Organum* et le *Sophiste*.

On trouve, dès l'origine de la philosophie, des tentatives de ce genre. En effet, toute philosophie aspire à un système ; soit qu'elle débute par l'expérience pour couronner ensuite l'édifice des faits par

(1) Cf. Περὶ ἀπ., l. 2, c. 41 ; et la *Lettre à Anébon*.

la cause qu'elle leur assigne, ou que, pressée de construire, elle suppose d'abord la cause, sauf à la vérifier plus tard par l'expérience, il y a toujours en elle, quoi qu'elle fasse, une subsomption téméraire, parce que le secret qu'elle veut ravir est le secret même de Dieu. La philosophie expérimentale qui se sent timide et désarmée en présence des constructions plus hardies qui se placent d'emblée dans l'absolu, au hasard de ne pouvoir plus ensuite prendre pied dans la réalité, se vante sans doute de ne rien affirmer sans preuves; mais ce témoignage d'infaillibilité qu'elle se donne libéralement, il est rare qu'elle le justifie. Et comment le pourrait-elle, à moins de se réduire à une description du monde, et à quelques inductions purement probables sur la cause? A quel degré l'expérience sera-t-elle suffisante pour que les conclusions présentent quelque sécurité? L'étude des faits, qui n'est que le premier pas de la philosophie, et en quelque sorte son prolégomène, n'absorbe pas seulement toute une vie; mais tant de générations de penseurs et d'observateurs écoulées ne sont pas même parvenues à mesurer la tâche. Peut-on dire, quand même l'observation aurait scruté les derniers abîmes de l'infiniment petit, et n'aurait rien laissé en dehors de la science, que cette prémisse serait assez large pour conclure avec certitude la nature de la cause et le mode de son action? Ce serait folie, à moins qu'à côté de la solution proposée on ne démontre l'impossibilité de toute autre. C'est cette contre-épreuve

qui rendrait la philosophie infaillible; jusqu'à ce qu'elle soit faite, nous affirmerons les faits dans la mesure de l'observation accomplie, nous affirmerons l'existence de la cause et sa perfection, mais sur la forme de cette cause, sur la forme de son infinité, sur le mode de son action, nous ne ferons que balbutier des peut-être. Ce sentiment est au fond de tout esprit philosophique de quelque portée, même des plus dogmatiques et des plus calmes; et les catégories ne sont autre chose qu'un effort pour restreindre l'actuel par la détermination du possible, et changer par là le caractère hypothétique de la philosophie.

A défaut d'une expérience qui épuise l'univers observable, réduire à des classes nécessaires, dont le nombre résulte des lois mêmes de la pensée, toutes les conceptions que nous pouvons avoir sur les êtres; à défaut d'une démonstration directe de la non-existence de forces ou d'agents différents de ceux qui nous sont connus, déterminer abstractivement, et par une spéculation transcendante, toutes les formes possibles de la réalité, voilà le but de ces classifications qui embrassent à la fois la pensée et l'être. Les catégories qui ont été présentées comme résultant de l'expérience, n'ont d'autre valeur que celle d'une organisation de la science déjà faite; les seules qui soient un levier scientifique, et qui puissent aspirer à modifier la nature de la science, partent de plus haut, et fixent les conditions du possible en dehors de l'expérience, précisément pour les imposer à l'expérience.

La possibilité des idées primitives, c'est-à-dire des premières idées abstraites, des idées les plus simples, n'a pas besoin d'être démontrée, et ne peut pas l'être, car elle est évidente d'elle-même. Ces premiers possibles, ou abstraits, sont les éléments de toutes nos idées. Celui qui pourrait les saisir tous, les classer, trouver des signes pour les représenter avec toutes leurs combinaisons, créerait cette algèbre de la pensée humaine que cherchait Leibnitz sous le nom de langue universelle, et par la possession des lois primordiales de la pensée, tracerait à priori les limites de la science, et circonscrirait le réel à l'aide du possible. Deux voies sont ouvertes pour démontrer la possibilité d'une idée complexe; l'expérience, qui n'aboutit jamais qu'à une subsomption plus ou moins téméraire, et la réduction aux premières idées simples, c'est-à-dire la construction d'un système de catégories. La dialectique, transportée de la métaphysique à la logique, et du réel au possible, donne les catégories au lieu des idées.

Aristote nous a conservé la liste des catégories de l'école pythagoricienne (1). Cette liste a beaucoup de défauts. Elle ne parle pas de l'être, sans doute parce qu'il ne s'agit que des catégories qui lui sont attribuées; elle n'expose pas les catégories dans un ordre régulier et méthodique; elle s'arrête sans raison au nombre dix, ou par une raison puérile et indigne

(1) Ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι, τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας; πέρας, ἄπειρον· περιττὸν, ἄρτιον· ἓν, πλῆθος· δέξιον, ἀριστερόν· ἄῤῥεν, θῆλυ· ἠρεμοῦν, κινούμενον· εὐθὺ, καμπύλον· φῶς, σκότος· ἀγαθὸν, κακόν· τετράγωνον, ἑτερόμηκες. Arist., *Mét.* l. 1, c. 5.

d'une si grande école; elle omet des points de vue de l'être qui paraissent très-spécifiques et en énumère qui font double emploi. Cependant, outre son importance historique, à cause du système dont elle est comme le résumé, cette liste a sa valeur intrinsèque. Cette opposition constante, le fini, l'infini, l'impair, le pair, a quelque chose de savant; Pythagore donne ainsi la loi, ce qu'on pourrait appeler la forme antinomique de chaque catégorie, et il en supprime le nom; par exemple, la catégorie de l'être est déterminée par l'opposition de ces termes fini, impair, etc., qui expriment la perfection et la plénitude de l'être, et des attributs d'infini, de pair, etc., qui en expriment le défaut et la contingence; l'unité opposée à la pluralité est évidemment la catégorie de la quantité, présentée dans ses deux éléments générateurs, savoir : l'unité qui restreint et détermine la quantité, et en devient la forme spécifique; la pluralité, qui en est la matière, susceptible de plus et de moins. On peut reprocher à cette liste de passer d'un point de vue à un autre avec une sorte de légèreté particulière aux écoles primitives; mais tous ces points de vue sont importants : le fini, le pair, l'unité, point de vue numérique ou dialectique; le mâle, la femelle, le repos, le mouvement, point de vue naturel ou physique; le bien, le mal, point de vue moral. Enfin, elle énumère les caractères de la cause et de son produit, en les opposant, avec beaucoup de rigueur : l'un, l'impair, le bien, etc.; le multiple, le pair, le mal, etc.

Aristote a fait à cette liste des catégories, et devait y faire beaucoup de changements (1). D'abord l'opposition disparaît, parce que n'admettant pas les idées il n'y a pour lui qu'un seul monde. Il dira donc « la quantité », ou encore « le plus et le moins », mais non « l'un, le multiple ». Ensuite, comme il voit mieux l'identité du point de vue numérique, qui pour lui n'a rien d'idéal, avec le double point de vue physique de la forme et de la génération ; il ne distingue pas le mâle et la femelle, du droit et du courbe, de la lumière et des ténèbres, etc. Au lieu du repos et du mouvement, il pose simplement la cause, parce que sa philosophie est plus profonde, et il ajoute le temps et le lieu, qui sont les formes générales du mouvement. La liste de Pythagore était une liste d'idées ; celle d'Aristote est proprement une liste de catégories ; l'une classe les êtres, et l'autre, les attributs possibles des êtres ; mais cette différence tient à la différence générale d'un système fondé sur le nombre ou l'idée, et d'un système qui le rejette.

Les recherches des stoïciens sont d'un ordre très-inférieur, parce qu'elles ne portent en général que le caractère d'une classification (2), et c'est ce que Proclus comprend et exprime à merveille lorsqu'il

(1) Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει, ἢ ποσὸν, ἢ ποιὸν, ἢ πρός τι, ἢ ποῦ, ἢ ποτὲ, ἢ κεῖσθαι, ἢ ἔχειν, ἢ ποιεῖν, ἢ πάσχειν. Ἔστι δὲ οὐσία μὲν (ὡς ἐν τύπῳ εἰπεῖν), οἷον ἄνθρωπος, ἵππος. Ποσὸν δὲ, οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ. Ποιὸν δὲ, οἷον λευκὸν, γραμματικόν. Πρός τι δὲ, οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον. Ποῦ δὲ, οἷον ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ. Ποτὲ δὲ, οἷον χθὲς, πέρυσι. Κεῖσθαι δὲ, οἷον ἀνάκειται, κάθηται. Ἔχειν δὲ, οἷον ὑποδεδέσθαι, ὡπλίσθαι. Ποιεῖν δὲ, οἷον τέμνειν, καίειν. Πάσχειν δὲ, οἷον τέμνεσθαι, καίεσθαι. Arist., *Categ.*, c. 2. — Cf. *Enn.* 6, l. 1, c. 2-24.

(2) Cf. *Enn.* 6, l. 1, c 25 sqq.

dit que les stoïciens généralisent en grammairiens, et Platon en dialecticien (1). Toute la différence des deux écoles est là. Les stoïciens supprimèrent dans la liste d'Aristote quelques catégories ou inutiles, ou mal déterminées; mais ils poussèrent trop loin leurs réductions; la qualité diffère spécifiquement de la quantité; le temps et le lieu ne rentrent dans la catégorie de la manière d'être qu'en donnant à cette catégorie une généralité qui la rend vague et insignifiante; il en est de même de la quatrième catégorie, la relation, qui, à leurs yeux, représente suffisamment l'action et la passion.

C'est sur cette triple tentative des pythagoriciens, d'Aristote et de l'école stoïcienne que travaillèrent Plotin et Porphyre, en prenant toutefois, le premier surtout, pour base de leurs discussions, les catégories du *Sophiste* (2). Plotin consacra les trois premiers livres de la sixième *Ennéade* à cette polémique fort abstraite, et il n'en retira pas grand profit pour l'ensemble de sa spéculation. On peut dire qu'il s'était fourvoyé en suivant les stoïciens sur ce terrain. La discipline manquait à cet esprit entreprenant qui perdait sa force lorsqu'il s'enfermait volontairement dans les lignes tracées par le génie systématique et régulier d'Aristote. Que venait faire là un mystique? Passant sur le champ du dedans au dehors au moyen

(1) Pr. *Comm. Tim.*, 81.

(2) Ἐπειδὴ περὶ τῶν λεγομένων δέκα γενῶν ἐπέσκεπται, εἴρηται δὲ καὶ περὶ τῶν εἰς ἓν ἀγόντων γένος, τὰ πάντα τέτταρα ὑπὸ τὸ ἓν οἷον εἴδη τιθεμένων, ἀκόλουθον ἂν εἴη εἰπεῖν, τί ποτε ἡμῖν περὶ τούτων φαίνεται τὰ δοκοῦντα ἡμῖν, πειρωμένοις εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγειν δόξαν. *Enn.* 6, l. 2, c. 1.

de sa théorie suprême de l'identité de l'esprit avec l'intelligence, il ne pouvait pas attacher une importance capitale à l'analyse de nos conceptions, et la loi des émanations, qui, selon lui, engageait tous les êtres dans une dégradation continue par laquelle toutes les espèces, ou plutôt tous les êtres étaient ramenés à un seul, rendait d'ailleurs toute classification illusoire. La seule chose qui ait pu le frapper légitimement dans les catégories du *Sophiste* qu'il a adoptées pour lui-même (1), c'est la différence du Même et de l'Autre, différence qu'il a exagérée en dédoublant, pour ainsi dire, la liste de Platon, et en dressant une liste de catégories pour le monde intelligible, et une autre liste pour le monde sensible. Mais ce qui prouve que l'élément différentiel ou l'*altérité*, ἑτερότης, quoique nécessaire à sa philosophie pour échapper à l'éléatisme, n'avait pas à ses yeux assez d'importance pour constituer une distinction des espèces par voie de catégorie, c'est que de la comparaison de ses deux listes entre elles il ne peut résulter rien autre chose, sinon la différence apparente et en même temps l'analogie et au fond l'identité des deux seules espèces de l'être qu'il pût reconnaître, savoir, l'être absolu, et l'être contingent ou susceptible de quantité; encore ce dernier est-il purement phénoménal, et c'est pour cela qu'il ne lui attribue en propre que la relation, la qualité, la quantité et le mouvement, πρός τι, ποσὸν, ποιὸν, κίνησις. On peut ajouter que ces quatre catégories, qui em-

(1) Plat., *Sophist.* 255 et sqq. Trad. de M. Cousin, t. 11, p. 281.

brassent le temps, condition du mouvement, et le lieu, condition de l'étendue, ποιὸν, ποσὸν, peuvent se réunir sous l'unique dénomination de τὰ πρός τι. — Τὰ δὲ παρακολουθήματα, ὡς τόπος καὶ χρόνος, ὁ μὲν τῶν συνθέτων, ὁ δὲ τῆς κινήσεως, ὁ χρόνος. — Πρός τι, ποσὸν, ποιὸν, κίνησις, ἢ καὶ ταῦτα εἰς τὰ πρός τι· περιεκτικὸν γὰρ μᾶλλον (1). Quant aux trois autres catégories du sensible, ὕλη, εἶδος, συναμφότερον, qu'il réunit en une seule, καὶ τὰ μὲν τρία εἰς ἓν εὕροιμεν κοινόν τι τὴν ἐνταῦθα ὁμώνυμον οὐσίαν (2), il est évident qu'elles tirent toute leur réalité de l'εἶδος. Or, en vertu de tout le système, l'εἶδος n'est qu'une participation de l'idée, non une possession. Le sensible n'a donc d'attributs propres, que ceux qui expriment sa caducité et en résultent.

Quoique nous ayons perdu les commentaires de Porphyre sur *les Catégories* d'Aristote (à l'exception de l'Εἰσαγωγὴ, qui ne roule que sur la prothéorie), il semble, par la liste qu'il a dressée des catégories de l'être absolu et de celles de l'être contingent, qu'il avait vu plus clairement encore que Plotin l'importance et la réalité de la distinction qui subsiste entre le contingent et le nécessaire. Moins attaché à la doctrine de Platon, il avait rétabli les catégories de temps et de lieu que Plotin supprimait mal à propos, ou par un dédain poussé trop loin pour ces deux formes de l'existence propre du contingent. Mais si Porphyre insistait plus que son maître sur la réalité distincte du sensible, il n'était

(1) *Enn.* 6, l. 3, c. 3.
(2) *Ib.*

pas entraîné comme lui à placer l'ἑτερότης dans l'absolu, pour se conformer aux données de Platon. Ainsi, d'un côté, Porphyre marque plus profondément que Plotin la distinction de Dieu et du monde; de l'autre, il maintient avec plus de sévérité l'unité du premier intelligible. Il semble donc se séparer de son maître sur deux questions, mais au fond le dissentiment ne roule que sur un seul point. Quoique Plotin ait excellé à purger l'unité absolue de toute multiplicité, il est bien forcé d'introduire la multiplicité par quelque côté dans la seconde et la troisième hypostase, puisqu'il veut conserver intacte la théorie des idées de Platon, et qu'il construit un système dans lequel le monde et Dieu sont réunis, par des liens nécessaires, dans une seule et unique existence. Porphyre qui, dans le fond, partage cette même doctrine, ne peut pas la modifier sur un point sans la modifier aussi sur l'autre; car plus le monde est éloigné de Dieu, plus on est libre d'exalter l'unité divine, et réciproquement, plus l'unité de Dieu est strictement observée, plus la distance entre Dieu et le monde s'agrandit.

Porphyre était sans doute disposé de longue main à mettre les intelligibles dans l'intelligence, mais ou il n'interprétait pas comme Plotin le τὸ χωριστὸν εἶναι des idées de Platon, ou bien l'interprétant de la même manière, il se séparait sur ce point, quoique faiblement, de la tradition platonicienne, et se rapprochait de plus en plus de la νόησις νοήσεως νόησις d'Aristote. Ces nuances sont d'autant plus difficiles à saisir, qu'entre

Plotin et Porphyre, il ne s'agit que de degrés. Porphyre s'était sincèrement rallié à l'opinion de Plotin, et Plotin de son côté fait des efforts continuels pour dissimuler la multiplicité qu'il introduit dans la pensée divine. On voit qu'il a devant les yeux toute la doctrine d'Aristote sur la simplicité parfaite de l'intelligible, et de l'intelligence; qu'il tend d'ailleurs, comme cela est évident par toute la teneur de son système, à préserver de toute atteinte l'inaltérable unité de Dieu; et cependant pour se conformer à la doctrine exposée dans le *Sophiste*, pour sauver la théorie des idées, qui serait trop compromise par la simplicité absolue de l'intelligible, et enfin pour pouvoir aboutir à une action directe et efficace de Dieu sur le multiple, il est obligé de mettre l'ἑτερότης au nombre des premiers genres de l'être, et de l'introduire par conséquent dans la nature même de l'intelligence. Il a beau dire ensuite que l'esprit voit le monde intelligible d'un seul coup d'œil, et comme unité plutôt que comme multiplicité (1); il a beau exténuer la différence du sujet et de l'objet, et prononcer même la formule d'Aristote, en la modifiant (ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὅρασις ὁρῶσα, ἄμφω τὸ ἕν), une dualité ramenée à l'unité n'en est pas moins une dualité, lors même que l'unité triomphe et devient, comme il arrive dans l'intelligence de Dieu, la forme du τὸ συναμφότερον (2). Peut-être exprimerait-on clairement la

(1) *Voyez* ci-dessus, livre 2, ch. 3, p. 275 sqq.

(2) Οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν, ἑτερότητος μὴ οὔσης, καὶ ταυτότητος δέ. Γίγνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης. Δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ

différence qui existe entre le maître et le disciple, si l'on disait que l'un et l'autre sont d'accord pour soutenir à la fois la simplicité de l'intelligence et la présence dans l'intelligence du κόσμος νοητὸς ou des idées; mais que s'il avait fallu choisir entre ces deux doctrines qu'ils prétendaient concilier, Porphyre aurait sacrifié quelque chose de la théorie des idées, et Plotin de la simplicité de l'intelligence.

Dans le fond, si Porphyre avait une conception plus claire de la relation qui existe entre la cause ou exemplaire ou efficiente, et ses effets; s'il comprenait qu'une unité parfaitement simple, et sans aucune altérité, peut, en se connaissant elle-même, connaître par cela seul, d'une façon éminente, les formes diverses qui ne sont que des applications de sa puissance et des images limitées et imparfaites de sa plénitude, il pouvait, sans abandonner l'essence du platonisme, c'est-à-dire l'action efficace de Dieu et la présence en Dieu du type parfait et éternel de ce monde, se rapprocher de la doctrine d'Aristote sur la simplicité et l'unité de l'intelligible. Aussi voyons-nous que Proclus dit de Porphyre, qu'il explique Platon en se plaçant au point de vue d'Aristote (1). Il devait mériter doublement cette accusation aux yeux des Alexandrins : d'abord pour avoir ôté l'*altérité* des premiers genres de l'être, ce qui compromet la théorie des idées; ensuite pour lui avoir, au contraire, donné plus

στάσιν· καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δὲ, ἵνα τὸ αὐτό, κ. τ. λ. *Enn.* 5, l. 1, c. 4. — Cf. *Enn.* 6, l. 2, c. 8.

(1) Procl., *comm. Tim.*, p. 18. Περιπατητικὰς ἀποδόσεις παρεισφέροντα λύειν τὰς Πλατωνικὰς ἀπορίας.

d'importance que Plotin dans les catégories du sensible, et avoir par là attribué au contingent une réalité plus forte, une distinction plus complète.

Voici donc la liste qu'il avait dressée des attributs du matériel et du sensible : le sensible forme une étendue continue ; il est mobile, multiple, composé, existant en lui-même et localisé dans l'espace et dans un volume corporel (1). Existant en lui-même, est un trait de la doctrine de Porphyre, qui, s'il n'est pas la négation même de la loi d'absorption, montre du moins avec évidence que l'ἑτερότης du monde sensible a plus d'importance dans son système que dans celui de son maître. Voici maintenant la liste qu'il a dressée des catégories de l'être absolu existant par lui-même. Il est constamment, et dans son fond, la plénitude de l'être, il est identique, toujours semblable à lui-même, simple et immobile par essence, inétendu, indivisible, sans localisation dans l'espace ou dans un corps, sans commencement ni fin (2). L'ἑτερότης et le mouvement ne trouvent point de place ici, et en revanche le τὸ καθ' ἑαυτὸ αὐτὸ ὑπάρχειν n'est pas compté par Plotin au nombre des catégories du monde sensible. On peut donc conclure légitimement de cette double liste que Porphyre est moins

(1) Τὰ κατηγορούμενα τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐνύλου ἀληθῶς ἐστὶ ταῦτα. Τὸ πάντη εἶναι διαπεφορημένον, τὸ μετάβλητον εἶναι, τὸ ὑφεστάναι ἐν ἑτερότητι, τὸ σύνθετον εἶναι, τὸ καθ' ἑαυτὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, τὸ ἐν τόπῳ, τὸ ἐν ὄγκῳ θεωρεῖσθαι, καὶ οἷα τούτοις παραπλήσια. Ἀφορμ., 33.

(2) Τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ἱδρυμένον, ὡσαύτως τὸ κατὰ ταυτὰ ἔχειν, τὸ ἐν ταυτότητι οὐσιῶσθαι, τὸ ἀμετάβλητον εἶναι κατ' οὐσίαν, τὸ ἀσύνθετον, τὸ μήτε λυτὸν, μήτε ἐν τόπῳ εἶναι, μήτε εἰς ὄγκον διαπεφορεῖσθαι, τὸ μήτε γενόμενον, μήτε ἀπολύμενον εἶναι, καὶ ὅσα τοιαῦτα. *Ib.*

porté que son maître à absorber le monde en Dieu, et qu'il incline au contraire plus que son maître à supprimer dans l'αὐτοζῶον toute trace de multiplicité (1). Ainsi la théorie des catégories vient à l'appui de ce que nous avons établi plus haut sur les rapports des idées avec l'intelligence divine dans la philosophie de Porphyre.

La psychologie tient une grande place dans ce système, et la raison en est toute simple, puisque Porphyre est un moraliste et un mystique. Il avait composé un important ouvrage sur *les Facultés de l'âme*, et l'on voit par les fragments que Stobée nous a conservés que l'histoire de la psychologie y tenait une grande place (2). Cependant il ne s'est pas écarté, dans les questions principales, de la philosophie de Plotin; plus de rigueur dans l'analyse des facultés de l'âme, une étude plus attentive de la volonté, et les premiers éléments d'une théorie de la grâce divine, sont les traits qui recommandent cette partie de sa spéculation. Il définit l'âme une essence simple, incorporelle, immortelle, dont le caractère spécifi-

(1) Nous tirons de ces deux listes ce qui importe pour la doctrine générale de Porphyre, sans insister sur le manque absolu de rigueur et de méthode qu'elles dénotent. Comment un disciple de Plotin peut-il faire deux attributs distincts de la localisation dans l'espace et de la corporéité? Comment l'étendue et le continu sont-ils distingués par lui de la masse corporelle? Comment surtout place-t-il la mobilité avant la multiplicité, subordonnant ainsi la cause à l'effet, et donnant à la science naturelle le pas sur la philosophie première? Ce désordre, ainsi que ces mots, καὶ ὅσα τοιαῦτα, qui terminent les deux listes, prouvent assez que Porphyre a eu surtout en vue l'opposition des deux mondes. Il exposait sans doute les catégories avec plus de netteté et de méthode, dans ses commentaires sur la logique d'Aristote.

(2) Stob., *Eclog. phys.*, l. 1, c. 52, fr. 20. *Heeren*, p. 827 sqq.

que est de tirer la vie de son propre fonds (1). C'est, comme on voit, la définition platonicienne; cette définition, selon Porphyre, s'applique également à l'âme du monde et à nos âmes, et dans le fond, toutes les âmes n'en font qu'une seule. Cependant, malgré cette identité de toutes les âmes entre elles, que Porphyre admettait avec Plotin et Amélius, nous le voyons encore sur ce point, plus porté que son maître à distinguer l'universel et l'individuel, que Plotin et Amélius tendaient à confondre; Porphyre n'est, pour ainsi dire, panthéiste qu'à contre-cœur, et nous retrouverons jusque dans sa morale des traces de cette résistance. Quoique notre âme ne fasse qu'un avec l'âme universelle, elle n'en est pas moins une âme entière, ayant une vie qui lui est propre, et subissant des modifications, produisant des actions libres, auxquelles l'âme universelle demeure étrangère (2).

Le soin que prend Porphyre d'insérer, dans la définition même, ces mots ἀμεγέθης, ἄϋλος, ἄφθαρτος, montrent la sincérité et la netteté de ses convictions spiritualistes. « L'âme, dit-il, n'est pas le corps, elle n'est pas même dans le corps. On peut dire également qu'elle n'est point dans le corps, ou qu'elle est répandue dans toutes ses parties. Elle est la cause du corps (3). » Cette doctrine, que l'âme se fait son corps à elle-même, est déjà dans Plotin, où elle ne signifie

(1) Ἡ ψυχὴ, οὐσία ἀμεγέθης, ἄϋλος, ἄφθαρτος, ἐν ζωῇ παρ' ἑαυτῆς ἐχούσῃ τὸ ζῆν, κεκτημένη τὸ εἶναι. Ἀφ. 18.

(2) *Voyez* ci dessus, l. 3, c. 3; t. 2, p. 77, et Cf. dans Stob. (Heer. p. 866), un passage où Jambl. accuse Porph. de n'avoir pas eu d'idées bien arrêtées sur les rapports de l'âme univ. et des âmes indiv. *Voy.* aussi Stob., p. 886.

(3) Ἀφ. 31; et Cf. sur les rapports du corporel et de l'incorporel, ἀφ. 26.

pas que l'âme engendre le corps, mais qu'elle le façonne, le gouverne et le fait vivre (1). Toute la psychologie de Porphyre répond à ce commencement, et il semble toujours préoccupé de la simplicité et de la spiritualité du principe pensant. Cette force que nous sommes est uniquement active ; elle n'a point de passions. Les passions n'appartiennent qu'aux natures corporelles (2) ; elles sont dans le sujet qui les éprouve, une diminution de l'être, un acheminement vers la dissolution (3). Quand on dit que l'âme éprouve des passions, c'est de son corps qu'il s'agit, du corps auquel elle est jointe par une sympathie mystérieuse ; pour elle, ses modifications sont encore des actions, et comme sa nature est d'être une force, son activité n'est jamais éteinte, dans quelque situation qu'elle se trouve (4).

L'âme humaine n'agit point au hasard ; elle est intelligente et raisonnable, c'est-à-dire qu'elle se connaît elle-même, qu'elle perçoit les objets extérieurs, qu'elle conserve le souvenir de ses impressions, et qu'enfin elle est intérieurement unie à des vérités d'un ordre supérieur qui sont tout à la fois les règles de l'action et de la pensée. Les facultés intellectuelles sont la sensation, l'imagina-

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 9, t. I, p. 518.

(2) Δι' ὃ εἴπερ τὸ πάσχειν τῶν σωμάτων σὺν τροπῇ, ῥητέον ἀπαθῆ πάντα τὰ ἀσώματα. Ἀφ. 19.

(3) Τὰ πάθη περὶ τοῦτο πάντα, περὶ ὃ καὶ ἡ φθορά· ὁδὸς γάρ ἐστιν εἰς φθορὰν ἡ παραδοχὴ τοῦ πάθους· καὶ τούτου τὸ φθείρεισθαι, οὗ καὶ τὸ πάσχειν ἐστίν· φθείρεται δὲ οὐδὲν ἀσώματον. Ἀφ. 22.

(4) Τῆς δὲ ψυχῆς αἱ οἰκειώσεις καὶ τὰ πάθη, ἐνέργειαι. Ἀφ. 19.

tion, la raison (1); la sensation, qui a besoin pour exister de l'intermédiaire des organes (2), occupe le plus humble rang parmi les sources de la connaissance. On peut juger par un passage, à la vérité purement historique de Porphyre, que la sensation n'implique pas de jugement, et n'est par conséquent ni vraie ni fausse par elle-même (3); il est du moins certain qu'elle ne devient une conception que par l'action de la φαντασία, faculté supérieure qui imprime une forme à la modification sensible. La mémoire s'empare de ces impressions, elle les conserve et les renouvelle. La mémoire fait en quelque sorte partie de l'imagination, tant elle lui est nécessaire; et l'imagination à son tour est nécessaire à la mémoire qui ne saurait exister sans elle (4). Cependant, malgré cette union intime, ce n'est pas, selon Porphyre, l'image elle-même, telle que notre imagination l'a formée, c'est l'impression seule, qui est conservée dans le souvenir (5). Ainsi la force de la mémoire dépend de la vivacité des impressions; et pour montrer de plus en plus que l'âme est active, même dans la perception de ces impressions sensibles, Porphyre ajoute que la vivacité des impressions tient elle-même à la vigueur ou à la faiblesse de notre attention. Si

(1) Γνωστικαὶ δὲ δυνάμεις ἐν ἡμῖν ἀθρόον, αἴσθησις, φαντασία, νοῦς. Ἀφ. 15.

(2) Ὡς τῷ ζώῳ οὐκ ἄνευ πάθους τῶν αἰσθητικῶν ὀργάνων αἱ αἰσθήσεις. Ἀφ. 17.

(3) Porph., περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων. Stob., *Heer.*, p. 835.

(4) Συναποτέθειται δ' αὐτοῖς ἅμα τῇ μνήμῃ καὶ τὰ γνωρίσματα τῶν περὶ τὸ σῶμα οἰκείων, ὃ καὶ δῆλον ὅτι διὰ φαντασίας τὰ περὶ τὸ σῶμα δείκνυσι. Διὰ γὰρ μνήμης ἡ φαντασία. Stob., Il.; *Heer.*, p. 1035.

(5) Ἡ μνήμη οὐκ ἔστι φαντασιῶν σωτηρία, ἀλλὰ τῶν μελετηθέντων προβάλλεσθαι ἐκ νέας προβλήματα. Ἀφ. 16.

notre attention est partagée ou languissante, l'impression est molle et fugitive, le souvenir confus. Dans l'enfance notre âme, pleine d'énergie, avide de vivre et de sentir, tout entière à ce monde qui l'étonne et la ravit, dégagée des soucis de l'âge mûr, étrangère à la méditation, reçoit les impressions les plus fortes, et les souvenirs de ces impressions de l'enfance sont aussi les plus vivants que se retrace notre vieillesse (1). L'imagination ne construit rien par elle-même, elle tire tout des impressions sensibles (2) ; mais la sensation, et par conséquent la mémoire, supposent à leur tour une faculté supérieure qui les règle, qui les domine, et sans laquelle les impressions fugitives que le monde nous apporte ne prendraient point cette forme régulière qui en fait les objets directs de la connaissance (3). Cette faculté est la raison. Non content d'établir son existence, Porphyre soutient que sans elle on ne peut ni sentir, ni se souvenir ; et appliquant ce principe à sa philosophie générale, il en tire cette conclusion que tout être doué de sensibilité et de mémoire est en même temps raisonnable (4).

Qu'est-ce que la raison? C'est d'abord l'intuition

(1) *Ap.* Procl., *Comm. Tim.*, p. 60.

(2) Ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ φαντασία ἀεὶ ἐπὶ τὸ ἔξω φέρεται, καὶ τῇ τάσει αὐτῆς τὸ εἰκόνισμα παρυφίσταται, κ. τ. λ., ἀφ. 15.

(3) Ἧ καὶ λέλεκται· Νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τὰ δ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά, ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ τὰ ὦτα πάθους, ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος. Περὶ ἀπ., l. 3, c. 21.

(4) Φέρε ἡμεῖς τὴν ἀληθῆτε ὁμοῦ καὶ Πυθαγόρειον δόξαν παραστήσωμεν, πᾶσαν ψυχὴν, ᾗ μέτεστιν αἰσθήσεως καὶ μνήμης, λογικὴν ἐπιδεικνύντες. Περὶ ἀπ., l. 3, c. 1. — Cf. *ib.*, l. 1, c. 1 et 2.

des vérités absolues, et à ce degré la raison est concentrée en elle-même, elle est le λόγος ἐνδιάθετος; c'est ensuite le pouvoir d'appliquer la raison aux données des sens, et la raison, sortant ainsi d'elle-même pour gouverner toutes les opérations de notre esprit, c'est le λόγος προφορικός (1). Porphyre explique, par le λόγος προφορικός, toutes les opérations du raisonnement et de la dialectique ; c'est par le λόγος que nous pouvons distinguer, abstraire, généraliser, définir, et parler par conséquent, car sans définition, c'est-à-dire sans abstraction et sans généralisation, il n'y a pas de langage (2). La raison considérée en elle-même, le λόγος ἐνδιάθετος, a une nature plus élevée (3). La raison, ainsi entendue, n'est déjà plus une faculté de l'âme, c'est le νοῦς. L'âme n'est qu'un intermédiaire entre l'invisible, qui est le νοῦς, et le divisible, qui est le corps (4). Nous disons de la raison pure (νοῦς, λόγος ἐνδιάθετος), qu'elle est l'intuition de la vérité; il vaut mieux dire qu'elle en est la possession, qu'elle ne fait qu'un avec elle. Le propre de la sensation est de se terminer à un objet qui existe en dehors d'elle-même, ainsi les yeux ont besoin d'être séparés du visible pour le voir, l'objet tangible cesse de l'être s'il se confond avec notre organe; la raison au contraire ne trouve rien, ne connaît rien qu'en elle-même (5). Elle est souve-

(1) *Ib.*, l. 3, c. 2 sqq.

(2) *Ib.*, c. 3.

(3) *Ib.*, c. 7. Cf. Jambliq., περὶ ψυχῆς, Stob. p. 866.

(4) Ἡ μὲν ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ περὶ τὰ σώματα μεριστῆς οὐσίας, μέσον τί· ὁ δὲ νοῦς ἀμέριστος οὐσία μόνον, τὰ δὲ σώματα μεριστὰ μόνον. Ἀφ. 5.

(5) Ἀφ. 15. Δῆλον, ὡς νοερὰ καὶ νοήσει συναχθήσεται.

raine, elle tient donc à la racine de notre être et n'en est point séparable (1). Si elle était hors de nous, différente de nous, nous pourrions voir ou ne pas voir les vérités rationnelles, c'est-à-dire que le nécessaire pourrait ne pas être, ce qui est absurde. L'objet de la raison n'est point corporel. Où sera-t-il donc, s'il n'est point dans la raison? Tout ce qui est réellement, est dans l'espace comme un corps, ou dans l'esprit comme une idée (2). La raison et son objet sont tellement identiques, qu'un effort tenté par elle-même pour se distinguer par abstraction des vérités qu'elle connaît, serait inutile. Elle voit les opérations de la raison discursive, mais elle ne discerne pas sa propre activité des résultats qu'elle en obtient (3). Porphyre étendait à la raison humaine ce que Plotin disait de la raison divine; partout où le sujet qui connaît se distingue lui-même de l'objet connu, il faut un critérium, c'est-à-dire une connaissance plus parfaite pour légitimer cette connaissance. Ne semble-t-il pas qu'il y a dans toute cette doctrine une assimilation de la raison divine à la raison humaine? C'est qu'en effet notre raison ne diffère qu'en degré de la raison divine; et Dieu lui-même est raisonnable (4).

(1) Σὺν γὰρ τῷ νοεῖν, εἴη ἂν ὁ νοῦς. Ἀφαιρεθεὶς δὲ τοῦ νοεῖν, ἀφῄρηται τῆς οὐσίας. Ἀφ. 15.

(2) Ὁ δ' ἡμέτερος (νοῦς) σωμάτων καὶ ἑτέρων θεωρὸς οὐσιῶν. Ποῦ τοίνυν κειμένας καταλήψεται αὐτάς. *Ib.*

(3) Παρεξελθὼν γὰρ τοῦ θεάσασθαι τὰς ἑαυτοῦ ἐνεργείας καὶ ὄμμα εἶναι τῶν αὐτοῦ ἐνεργειῶν, οὐσιῶν τε ὅραμα, οὐδὲν ἂν νοήσειεν. *Ib.*

(4) Καθάπερ πολλοὶ οἴονται καὶ τὴν θεῶν πρὸς ἡμᾶς ἐξηλλάχθαι, οὐ κατ' οὐσίαν οὔσης τῆς διαφορᾶς ταύτης, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀκριβὲς, ἢ μὴ, τοῦ λόγου. Περὶ ἀπ., l. 3, c. 7. — Cf. *Ib.*, c. 8, c. 10.

S'ensuit-il que la raison est le dernier terme que puisse atteindre la puissance humaine quand elle s'applique à la connaissance? Non, la raison est multiple, puisqu'elle perçoit les idées multiples et ne fait qu'un tout avec elles (1). Il y a donc quelque chose au-dessus de la raison : en Dieu, c'est l'unité, dans l'homme, c'est l'extase. L'extase, pour Porphyre, ce n'est pas l'anéantissement de la personne humaine, c'est un sommeil (2). Porphyre a raison ; se posséder soi-même, gouverner librement sa pensée, en se conformant à cette règle intérieure de la vérité, hors de laquelle il n'y a que fantaisies, chimères, impressions individuelles, c'est veiller, c'est exercer virilement sa propre puissance; mais se soustraire à cette loi et chercher au-dessus d'elle une identité impossible, c'est renoncer aux conditions de la vie, à l'activité véritable; c'est s'oublier, c'est s'endormir en effet. On ne voit, on ne possède Dieu que dans ce sommeil, dit Porphyre; retombés à terre, nous ne pouvons plus qu'interroger nos souvenirs. Oui, mais quel que soit ce sommeil, exaltation passagère de la pensée, enivrement de l'universel, impression violente qui nous saisit tout entiers et nous enlève à nous-mêmes, en absorbant notre attention, ce qui est aussi l'anéantir, n'est-ce pas

(1) Ὁ νοῦς οὐκ ἔστιν ἀρχὴ πάντων· πολλὰ γάρ ἐστιν ὁ νοῦς· πρὸ δὲ τῶν πολλῶν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἕν. Ἀφ. 15.

(2) Περὶ τοῦ ἐπέκεινα νοῦ, κατὰ μὲν νόησιν πολλὰ λέγεται· θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρεῖττον νοήσεως· ὥσπερ ἐπὶ τοῦ καθεύδοντος, διὰ μὲν ἐγρηγόρσεως πολλὰ λέγεται· διὰ δὲ τοῦ καθεύδειν ἡ γνῶσις, καὶ ἡ κατάληψις. Τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται· ὅτι πᾶσα γνῶσις, τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις. Ἀφ. 26.

là, Porphyre, cette poésie dont parle Platon, et qui doit être jugée par les philosophes? Le philosophe c'est la raison, c'est celui qui s'en sert; et celui-là seul peut juger du vrai et du faux, parce que seul il a une règle. Est-il d'un platonicien de placer la rêverie au-dessus de la droite raison? Qu'est-ce donc que la dialectique, et quel est son but? Pourquoi l'extase ne viendrait-elle qu'après la science? Quelle est cette faculté dont le suprême effort est de s'abdiquer et de s'anéantir, et qui prétend encore, après cette abdication, se retrouver elle-même? Porphyre avoue avec Plotin et tous les mystiques, qu'on peut se passer de la dialectique et voler jusqu'à Dieu par l'amour, par la prière, ou par la grâce. Pourquoi donc la philosophie? Il avoue que la raison humaine ne diffère de celle de Dieu qu'en degré. Pourquoi donc le mysticisme et l'extase?

Ce sommeil de l'âme, qu'il place au-dessus de l'action et de la liberté, ressemble d'abord au néant de l'existence; mais il en est l'exaltation. Rien ne périt en nous que la personne, c'est-à-dire la limite. C'est assez, à nos yeux, pour détruire l'avenir de l'humanité et compromettre la raison elle-même; mais dans un système où l'universel est le fond commun de tous les êtres, retourner à l'universel, c'est s'accroître, se diviniser, ce n'est pas s'abîmer et se perdre. La pensée est la forme la plus parfaite de l'être, l'activité est l'être même. Celui qui nous reçoit dans l'extase et s'identifie avec nous, nous rend donc participants, par cela seul, de l'activité infinie.

Que devient alors, durant cet éclair, le reste de moi-même? Après avoir si nettement défini l'âme une force essentiellement active, après avoir retrouvé cette activité même dans la sensation, après avoir mis en avant ce principe fécond que le pâtir est une diminution de l'être, c'est-à-dire par une conséquence prochaine, que l'être et l'agir ne font qu'un, Porphyre avait en quelque sorte une sauvegarde contre les égarements du mysticisme. Aussi n'admit-il jamais que pendant la durée de l'extase, la partie inférieure de nous-mêmes vit et s'agite dans nos corps, et peut impunément se livrer à toutes les passions. Quoi! ce qui se donne à Dieu n'est-il qu'une partie de mon être? Y a-t-il en moi deux âmes, ou une seule? Et quand il y en aurait deux, ai-je deux attentions (1)? C'est-à-dire ai-je une double vie? Ce vêtement, cette enveloppe que je dépouille n'est plus rien quand l'âme est absente. Dieu me prend et me saisit tout entier, et quand je me réveille, tout froissé de la chute, tout enivré du souvenir, je me retrouve tout entier moi-même. Il ne faut pas dire : quand mon esprit est avec Dieu, je puis en liberté assouvir toutes mes passions, et ces plaisirs ne me souillent pas plus que les ordures charriées par un fleuve ne souillent la mer qui les reçoit. L'impérissable unité de l'homme ne peut être ni interrompue, ni détruite : Οὐ γὰρ μέρει ἡμῖν, ἀλλ' ὅλοις τὰς προσοχὰς ποιούμεθα (2).

(1) Οὐδὲ τῶν δύο ψυχὰς ἡμᾶς ἔχειν λεγόντων, δύο προσοχὰς ἡμῖν δεδωκότων. Περι. ἀπ., l. 1, c. 40.

(2) *Ib.*, 41.

La raison, qui est le maître intérieur, donne également la règle de la pensée et celle de la vie pratique. Livrer au hasard, au caprice, à la fantaisie, les sens et les organes, c'est quitter la vérité pour l'erreur, c'est renoncer au bien, se donner au mal (1). Au-dessous de l'extase, il n'y a de salut que dans la raison. Le sage est celui dont la raison règle toutes les pensées et toutes les actions ; mais la raison nous oblige sans nous contraindre ; nous lui devons notre obéissance, et nous restons libres de désobéir. Heureux celui qui naît avec un vif penchant pour le bien, et qui n'a pas à combattre contre lui-même pour se conformer à la règle ! Les âmes que le ciel a moins favorisées sentent en elles un double désir : l'amour du bien, que la raison inspire, et qui tient à ce qu'il y a en nous d'être, c'est-à-dire de divinité ; et l'appétit du multiple, aveugle, désordonné, insatiable, produit en nous par les liens qui nous enchaînent au corps et à la matière. C'est dans cette région des désirs que naissent les orages intérieurs (2). La liberté humaine est ainsi placée, avec la raison pour étoile, entre un noble penchant, qui incline le cœur à bien faire, comme la raison y pousse l'intelligence, et cet amour du néant et du multiple, qui

(1) Περὶ ἀπ., l. 1, c. 43 et 44.

(2) Τῶν μὲν ὅλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἑαυτῆς γέννημα ἐπίστραπται. Πᾶσαι δὲ αἱ τελείαι ὑποστάσεις πρὸς τὰ γεννήσαντά εἰσιν ἀνηγμέναι ἄχρι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος.—Ἐν δὲ ταῖς μερισταῖς ὑποστάσεσι, καὶ πρὸς πολλὰ ῥέπειν δυναμέναις, ἔνεστι καὶ πρὸς τὰ γεννήματα ἐπιστρέφειν. Ὅθεν καὶ ἐν ταύταις ἦν ἡ ἁμαρτία, ἐν ταύταις ἡ λελοιδορημένη ἀπιστία. Ταύτας οὖν κακοῖ ἡ ὕλη, τῷ ἐπιστρέφεσθαι ἐπ' αὐτὴν δύνασθαι, δυναμένας ἐπιστράφθαι καὶ πρὸς τὸ θεῖον. Ἀφ. 30.

s'entretient et se nourrit de toutes les attaches que nous donnons au monde des sens, qui s'accroît de nos chutes, égare et trouble la raison, efface en nous la réminiscence, et nous fait dégénérer de nous-mêmes. Ce sont là sans doute les deux courants du πρόοδος et de l'aspiration qui dans Plotin expliquent la nature universelle, et se retrouvent sous la forme du désir et de l'amour dans les natures intelligentes; mais Porphyre a mieux compris la force de la liberté (1), il a mieux distingué la raison qui saisit le vrai, et l'amour qui s'y porte. Porphyre voit bien que la raison et l'amour ont un même point de départ et un but commun; c'est le même Dieu qui éclaire et qui touche, mais l'action qu'il exerce en moi est double, et le cœur le plus enflammé n'accompagne pas toujours la pensée la plus lucide. Ainsi, par une étude psychologique plus attentive, la morale s'éclaircit, et pose ses fondements avec plus de netteté et d'assurance; ainsi commence à poindre dans l'école, la doctrine de la grâce, δόσις τῶν θεῶν, avec son double aspect de grâce illuminante et de grâce sanctifiante (2); et en même temps, par un re-

(1) Μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα ὡς τῶν μεγάλων κακῶν αἰτίαν, μηδ' εἰς τὰ πράγματα τρέπωμεν τὰς δυσφορίας· ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τὰς τούτων αἰτίας μᾶλλον ζητῶμεν, καὶ ἀποῤῥήξαντες πᾶσαν ματαίαν τῶν ἐφημέρων ὄρεξιν καὶ ἐλπίδα, ὅλοι γενώμεθα ἑαυτῶν. *Lettre à Marc.*, c. 29.

(2) C'est Dieu lui-même qui est présent dans notre raison pour l'illuminer, et dans notre cœur pour l'incliner vers le bien. Λέγει δὲ ὁ λόγος πάντῃ μὲν καὶ πᾶσι παρεῖναι τὸ θεῖον, *Lettre à Marcell.*, c. 11. Mais cette doctrine prend surtout dans Porphyre la forme de la possession de notre âme par un bon ange, quand elle est inclinée vers le bien, par un démon quand elle est poussée vers le mal. Ὅπου δ' ἂν λήθη παρεισέλθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν. Χώρημα γὰρ ἡ ψυχή, ὥσπερ μεμάθηκας, ἢ θεῶν, ἢ δαιμόνων· καὶ θεῶν μὲν

tour vers la philosophie première, cette action de Dieu, mieux comprise dans ses effets, modifie l'idée du principe suprême; elle lui donne un caractère moins absolu, et si on peut le dire, moins fatal; elle accomplit l'idée de la Providence, en attribuant à Dieu la bonté et l'efficace. Cette même doctrine de la grâce, qui, développée outre mesure, est l'écueil de la liberté, apparaît dans Porphyre comme une conséquence de la liberté humaine mieux connue et plus fortement revendiquée; elle le conduit à déterminer avec plus de précision la liberté divine. Et cependant, il dit déjà, en termes exprès (ne faut-il voir dans ces paroles qu'une pensée pieuse ou mystique?) que le mal seul est notre ouvrage, et que c'est Dieu qui fait en nous et par nous le bien que nous osons nous attribuer (1).

La morale de Porphyre, avec de pareilles prémisses, ne pouvait être moins pure et moins noble que celle de Plotin. Nous avons vu qu'elle évite l'écueil où Plotin est tombé, d'amnistier les fautes de l'âme, quand le νοῦς est avec Dieu. Mais peut-on dire que Plotin soit tombé dans cette erreur? Non, cette pensée a traversé son âme, dans un moment d'exaltation, tandis qu'il voulait montrer avec force le néant du corps et de ses passions, de ses peines et de ses jouissances. Plotin, en morale, est un stoïcien plutôt qu'un mystique. Il arrivait par la philo-

συνόντων πράξῃ τὰ ἀγαθὰ καὶ διὰ τῶν λόγων καὶ διὰ τῶν ἔργων. *Ib.*, c. 21, et Cf. Porph., *ap.* Euseb., *prép. év.*, l. 9, c. 3.—Cf. *Lettre à Marc.*, c. 21.

(1) Καὶ πάντων ὧν πράττομεν ἀγαθῶν τὸν θεὸν αἴτιον ἡγώμεθα· τῶν δὲ κακῶν αἰτίοι ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ ἑλόμενοι· θεὸς δὲ ἀναίτιος. *Ib.*, c. 12.

sophie au mépris du plaisir et de la douleur; et par l'instinct même de son âme, il sentait leur néant. Il n'a vécu que pour les ravissements de l'extase, et les joies austères de la pensée. C'est par là qu'il a dominé l'âme de Porphyre ; et nous savons que six ans après l'avoir connu, Porphyre avait pris pour le corps tant de dédain et de haine, qu'il voulait mourir.

Les principes généraux de la morale de Porphyre ne diffèrent point des doctrines de Plotin, ni en général des doctrines platoniciennes. C'est la même ardeur pour le bien et le vrai, le même précepte de l'imitation de Dieu, de l'unification avec Dieu; c'est le même mépris pour le corps, et pour les passions du corps, et pour tout ce qui nous attache à la terre. Hors de l'amour de Dieu tout est néant, dit Porphyre. Il n'y a que cette nourriture qui fortifie. Ce qu'on donne aux passions et aux besoins du corps nous laisse pauvres et nus. Les hommes dans leur désir de remplir le vide de leurs passions, ressemblent aux Danaïdes, qui s'épuisent à remplir un tonneau qui n'a pas de fond (1).

Ce n'est pas là qu'il faut chercher l'originalité de Porphyre comme moraliste, mais bien dans ses théories sur la vie parfaite. Le *Traité de l'Abstinence* n'est pas le code de la morale ordinaire, c'est une règle que Porphyre propose à ceux qui veulent vivre en philosophes et se rapprocher de Dieu par la mortification (2). Il semble qu'en traçant à ses disciples une rè-

(1) Περὶ ἀπ., l. 3, c.27.
(2) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 3.

gle si sévère, il ait eu principalement en vue de montrer à quel point la satisfaction des appétits corporels nous éloigne de Dieu. Est-il possible de se donner à à la fois à Dieu et au corps (1)? Les passions ne s'apaisent pas par la nourriture qu'on leur jette. Il faut les abattre par la famine, les réduire au silence, au néant, et se retrouver ainsi soi-même, libre, dégagé de la matière, et tout rempli, comme un temple, de la présence de Dieu (2). Les épicuriens croyaient que le plaisir est la fin de l'homme : Porphyre a voulu que le philosophe, par les habitudes même de sa vie, témoignât éloquemment de son mépris pour une doctrine si misérable (3). C'est Dieu seul qui est notre fin ; et c'est au contraire par le mépris du plaisir que nous devons tendre vers lui. Loin de porter son joug malgré nous, cette loi qui nous est faite de nous modérer, de nous mortifier, doit nous apprendre à penser noblement de la nature humaine (4). Aristote, avant Porphyre, avait déjà compris que la dignité d'un être augmente avec ses devoirs (5). La

(1) *Ib.*, l. 1, c. 42, sqq.

(2) Νεὼν δὲ τούτῳ (τῷ θ.) παρ' ἀνθρώποις καθιερῶσθαι τὴν διάνοιαν μάλιστα τοῦ σοφοῦ μόνην, κ. τ. λ. *Lettre à Marc.*, c. 11.

(3) Σωκράτης μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἡδονὴν διαμφισβητοῦντας εἶναι τὸ τέλος, οὐδ' ἂν πάντες, ἔφη, σύες καὶ τράγοι τούτῳ συνναννοῖεν, πειθήσεσθαι ἂν ἐν τῷ ἥδεισθαι τὸ εὔδαιμον ἡμῖν κεῖσθαι, ἔστ' ἂν νοῦς ἐν τοῖς πᾶσι κρατῇ. Περὶ ἀπ., l. 3, c. 1.— Cf. *Ib.*, l. 1, c. 48.

(4) Ἡμεῖς δὲ οὐδ' ἂν πάντες λύκοι ἢ γῦπες τὴν κρεωφαγίαν δοκιμάζουσιν, οὐ συγχωρήσομεν τούτοις δίκαια λέγειν, ἔστ' ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀβλαβὲς ᾖ φύσει, καὶ ἀφεκτικὸν τοῦ διὰ τῶν ἄλλων βλάβης αὑτῷ τὰς ἡδονὰς πορίζεσθαι. *Ib.*, l. 3, c. 1.

(5) Ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ,τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται. τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινὸν, τὸ δὲ πολὺ ὅ,τι ἔτυχε. Τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ, αὐτῶν ἡ φύσις ἐστί. Arist., *Mét.*, l. 12, c. 10.

philosophie des Alexandrins les menait directement à cette rude pratique. La condition et la marque de la perfection, n'est-ce pas, pour eux, l'amour de l'unité? et toute inclination vers le multiple, n'est-elle pas une dégradation? Quelle est la conséquence d'une telle doctrine, sinon, d'une part, la guerre contre les passions, et de l'autre, l'unification avec Dieu, présentée comme le but suprême de la vie? Porphyre a donc raison, il est conséquent avec lui-même quand il s'écrie que le divin s'accroît en nous de tout ce que nous retranchons aux passions (1). Les premiers siècles de notre ère sont tout empreints d'ascétisme et d'aspirations ardentes vers la plus austère morale. Dans le christianisme, dès qu'une âme héroïque s'est passionnée pour cette vie de misère et de privations, et a montré le ciel au bout du chemin, les disciples accourent, les cloîtres s'élèvent, les déserts se peuplent de solitaires ou plutôt de martyrs. En philosophie, Apollonius de Tyane n'a-t-il pas devancé Porphyre, et n'en appelle-t-on pas de tous côtés, pendant trois siècles, aux dures prescriptions de l'institut pythagorique? Les stoïciens mêmes ne paraissent pas assez ennemis du plaisir, assez dédaigneux de la douleur. La loi de Porphyre atteint la passion doublement. Ce n'est pas seulement l'abstinence qu'il recommande; il fait aussi la guerre aux plaisirs de

(1) Αὔξει γὰρ τῇ τούτου παιδαγωγίᾳ καὶ ἐγκρατείᾳ τὸ ἐντὸς ἀγαθὸν, τουτέστιν ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις. Περὶ ἀπ., l. 3, c. 26.

l'amour (1). Lorsqu'il se maria aux approches de la vieillesse, ce ne fut pas sans quelque pudeur et sans se croire obligé à une apologie (2) ; et peut-être même (on pourrait le conclure d'un passage de sa lettre à Marcella (3)) ne fut-il pour sa femme qu'un protecteur. Cette dure morale, cet ascétisme outré ne semblent pas faits pour gagner des prosélytes à la philosophie. Instinct ou prudence, c'était pourtant alors la seule chance de succès et d'influence. Le christianisme devait en partie sa victoire à l'austérité de sa morale, et Porphyre, en proposant de son côté l'abstinence, ne faisait que combattre à armes égales. A-t-il compris que dans un temps de mœurs relâchées, il faut pour être puissant, pour être conquérant, apporter une prescription dure, une règle sévère? A-t-il suivi, sans la comprendre, l'impulsion du christianisme qui, logique en tout, traitait les sens et la liberté comme la philosophie, et les subjuguait en les révoltant? Peut-être au fond n'a-t-il obéi qu'à son noble cœur, et au souffle inspiré qui lui venait de Platon, en soumettant son corps à cette vie mortifiée et en se souvenant avant tout de son âme immortelle.

Les raisons que Porphyre apporte pour interdire l'usage de la viande, sont pour la plupart d'un inté-

(1) Ψυχὴ καταδεῖται πρὸς τὸ σῶμα, τῇ ἐπιστροφῇ τῇ πρὸς τὰ πάθη τὰ ἀπ' αὐτοῦ. Ἀφ. 7. — Ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλίᾳ, μορίοις, λαιμῷ, τοῖς ἄλλοις μέρεσι τοῦ σώματος, καὶ ταῖς δι' αὐτῶν χρήσαισι καὶ ἡδυπαθείαις, καὶ τοῖς ὑπὲρ τούτων φόβοις. *Lettre à Marc.*, c. 33.

(2) *Ib.*, c. 1, 2.

(3) Μήτε οὖν εἴτε ἄῤῥεν εἶ, μήτε εἰ θήλεια τὸ σῶμα, πολυπραγμόνει, μηδὲ γυναῖκα ἴδῃς σαυτὴν, ὅτι μηδ' ἐγώ σοι ὡς τοιαύτῃ προσέσχον. *Ib.* 33.

rêt extrême, et nous ne pouvons ni les développer entièrement, ni les omettre, car il y rattache chemin faisant les questions les plus importantes sur la destinée de l'homme, l'âme des bêtes, la nature des dieux, l'origine et le caractère des sacrifices. Depuis les pythagoriciens, que le dogme de la métempsycose avait surtout déterminés à respecter la vie des animaux, les philosophes s'étaient à l'envi exercés sur ce problème; peu d'écoles l'avaient négligé, et Porphyre cite un grand nombre de traités sortis des écoles les plus diverses. Lui-même avait été précédé dans la carrière par Plutarque de Chéronée. Il ne dissimule pas les objections, il les expose même avec une verve charmante. On ne peut alléguer d'autres motifs dans tout cela, disent les stoïciens, que l'utilité; et les pythagoriciens auraient raison de ne pas tuer les animaux, si cette modération était réciproque, et si les loups s'obligeaient par un traité à respecter nos moutons (1). D'autres insistent sur l'usage constant et universel (2), sur la nécessité de faire la guerre aux animaux, ne fût-ce que pour se défendre (3), sur l'exemple des sept sages de la Grèce, de Socrate et d'autres héros de la philosophie (4), sur la nécessité de se nourrir (5). A quoi le porc est-il bon, sinon à être mangé (6)? Diane était

(1) Περὶ ἀπ., l. 1, c. 5
(2) C. 7.
(3) C. 8.
(4) C. 13 et 22.
(5) C. 2.
(6) C. 10.

chasseresse; Hercule souffre qu'on l'appelle mangeur de bœuf; les dieux demandent et exigent même des sacrifices (1). Si les âmes des bêtes sont de la nature des nôtres, c'est leur rendre service que de les délivrer de pareils corps (2). Enfin, pour être rigoureux, ne faudra-t-il pas s'abstenir aussi d'œufs, de lait et de miel? Ne faudra-t-il pas épargner les plantes, qui, après tout, sont animées? C'est-à-dire, ne faudra-t-il pas mourir de faim (3)?

Il n'importe guère de tirer du livre de Porphyre ses arguments généraux sur la nécessité d'une lutte énergique, sur les appétits qui s'accroissent et se développent quand on les nourrit, et se taisent quand on les dompte, sur l'inutilité pour un philosophe de la force d'un Milon, sur les heureux effets d'un régime frugal pour la santé de l'âme et du corps. La métempsycose, l'âme des bêtes et les sacrifices, sont les questions qui l'appellent et qu'il a toute raison de développer avec plus de soin. Il déploie beaucoup d'érudition sur les sacrifices, et traite ce sujet avec une liberté d'esprit et une indépendance philosophique, qui sont un de ses traits distinctifs, et qu'on ne retrouve au même degré chez aucun écrivain de cette époque. Il attribue aux prêtres l'invention des sacrifices sanglants, hommages dérisoires dont les dieux se détournent avec horreur, et qui dégradent en nous la nature humaine. On n'offrit

(1) C. 18, c. 20.
(2) C. 16.
(3) C. 15 et 17.

d'abord que des fruits et des fleurs; quand furent venus les guerres et les brigandages, et que les hommes eurent goûté le sang, ils ensanglantèrent les autels (1). Partout c'est l'intérêt ou la peur qui a choisi les victimes. En Égypte, où l'on a besoin des vaches, on mangerait plutôt un homme; mais on y sacrifie et on y mange des taureaux (2). Des philosophes, dit-il, se pressent autour des statues des dieux, idoles grossières de la superstition. Ils plongent leurs mains dans le sang; ils triomphent de l'horreur que la nature nous inspire pour ces entrailles palpitantes, et ils croient honorer Dieu en cherchant dans ces horribles débris le secret de l'avenir (3)!

Les dieux n'ont pas besoin de sacrifices, mais bien les démons malveillants, qui ont un corps, et s'engraissent de vapeur et de sang. Voilà les dieux auxquels on sacrifie (4).

Porphyre n'hésite pas à condamner les sacrifices sanglants malgré l'usage qui les autorise et les lois qui les commandent. Il est d'un philosophe de dédétruire les usages dépravés, non de s'y soumettre (5). Il ne doit obéissance aux lois que quand elles ne sont pas contraires à la loi supérieure, qu'il porte

(1) *Ib.*, l. 2, c. 5.
(2) C. 11.
(3) C. 35.
(4) C. 39, sqq.
(5) Διὸ οὐδ' οἴεται δεῖν τοῖς φαύλοις ὁ Πλάτων ἐθισμοῖς συμπεριφέρεσθαι τὸν φιλόσοφον· οὔτε γὰρ τοῖς θεοῖς εἶναι φίλον, οὔτε τοῖς ἀνθρώποις συμφέρον, ἀλλὰ μεταβάλλειν μὲν πειρᾶσθαι εἰς τὸ ἄμεινον, εἰ δὲ μὴ, αὐτὸν πρὸς αὐτὰ μὴ μεταβάλλεσθαι. Περὶ ἀπ., l. 2, c. 61.

au dedans de lui. On a vu des Syriens, des Juifs, des Égyptiens braver la mort pour ne pas transgresser un précepte religieux; et un philosophe après avoir passé sa vie à prouver que la mort n'est pas un mal, hésiterait entre le péril et son devoir (1)?

C'est par la pureté du cœur et le sacrifice de soi-même qu'on honore les dieux : les offrandes du méchant sont vaines; on n'enchaîne pas les dieux par des bienfaits (2). Tant de pompeux sacrifices, établis pour entretenir et augmenter la piété, ne font au contraire que fomenter la superstition, et répandre cette pensée déplorable qu'on peut corrompre par des présents la justice des dieux (3).

Porphyre était pythagoricien; lui-même se glorifie de ce nom (4). Les Alexandrins avaient pris la doctrine de Platon dans ce qu'elle a de plus voisin du pythagorisme; et c'est ainsi qu'ils avaient coutume de dire que Platon était tout entier dans le *Parménide* et dans le *Timée* (5). Comme pythagoricien, Porphyre ne pouvait manquer d'admettre la métempsycose. Cette doctrine d'ailleurs convenait à merveille à toutes les traditions platoniciennes et aux croyances de l'école sur les rapports de l'âme et du corps. Le platonisme n'est rien sans la dialectique, ni la dialectique sans la réminiscence. La réminiscence a pour condition l'éternité des âmes, et

(1) *Ib.*, *ad calc.*
(2) C. 61.
(3) C. 60.
(4) *Ib.*, l. 3, c. 1.
(5) Procl., *comm. Tim.*, p. 5.

par conséquent elle suppose que notre âme est dans ce corps un hôte étranger, qu'elle doit l'user comme un vêtement, et débarrassée de cette enveloppe, retourner à une situation meilleure. Quelle est la condition des âmes avant cette vie? Quelle est la cause de leur chute? A quel état sont-elles rendues après la dissolution du corps? Ce sont là peut-être, pour Platon, les sujets de brillantes rêveries, mais quel est le philosophe Alexandrin qui prendrait pour de la poésie les doctrines du *Phèdre*, du *Timée* et de la *République*? Ces évolutions éternelles que les âmes accomplissent, dans une sphère céleste, autour de l'essence et de celui qui est au-dessus de l'essence; ces chars qui les emportent; ces chutes d'une âme fatiguée, qui s'écarte de la route, perd ses divines ailes, et tombe sur la terre où elle prend un corps, ce sont pour Porphyre autant de dogmes sur lesquels reposent toutes nos espérances d'immortalité. En effet, tout ce qui a commencé ne doit-il pas périr? Et tout ce qui est multiple n'a-t-il pas une matière? Et ne faut-il pas qu'une faute antérieure, une faiblesse, explique cette épreuve où nous sommes soumis, tant de variété dans les destinées, tant de souffrances à subir? Les platoniciens qui répondent au mal physique par la doctrine de l'optimisme sont moins hardis pour le mal moral. Ils diront bien que la possibilité de pécher est la conséquence de la liberté et la condition de l'épreuve; mais l'épreuve elle-même n'est-elle pas une condamnation? N'y a-t-il pas, à tout prendre, plus de mal que de bien dans la

vie? Et puisque nous vivons, ne faut-il pas que nous ayons été condamnés à vivre? Nous avons donc vécu ailleurs avant de vivre dans cette union avec le corps; nous avons joui d'une vie plus heureuse, et nous avons mérité de la perdre. Ce dogme d'une existence antérieure, explique à la fois les misères de cette vie humaine, et la différence des conditions et des fortunes. La chute est plus ou moins grave; et le corps dans lequel on tombe est aussi plus ou moins misérable. Il y a des âmes qui revêtent des corps aériens; d'autres descendent jusqu'à la vie humaine; d'autres plus bas (1). C'est là ce que Plotin appelait la première naissance. Pour en admettre une seconde, c'est-à-dire la métempsycose, il n'y a plus qu'à suivre l'analogie. Si l'épreuve est heureuse, si l'âme en sort purifiée, elle retourne à Dieu par l'unification, ou prend place parmi les héros et les dieux intermédiaires. Elle peut aussi, après une vie coupable, perdre la lumière des cieux et entraînée par le poids de la matière, dont elle demeure revêtue, tomber vers ces lieux souterrains, séjour d'expiations et de supplices, déjà décrit dans la *République*, et que Porphyre appelle l'enfer (2). Lui-même ne parle de l'enfer qu'en hésitant; il répète des traditions obscurément transmises; il se demande si à défaut de son corps, réduit en pous-

(1) Ὡς γὰρ ἂν διετέθη, εὑρίσκει σῶμα, τάξει καὶ τοῖς οἰκείοις διωρισμένον· διὸ καθαρότερον μὲν διακειμένῃ σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀΰλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον, κ. τ. λ. Ἀφ. 32.

(2) Ὥστε εἰ ὁ ᾅδης ὑπόγειός ἐστι τόπος σκοτεινὸς, ἡ ψυχὴ καίπερ οὐκ ἀποσπωμένη τοῦ ὄντος, ἐν ᾅδου γίγνεται, ἐφελκομένη τὸ εἴδωλον, κ. τ. λ. *Ib.*

sière, l'âme emporte avec elle, jusque dans ce degré d'abaissement, ce char auquel elle est jointe (1), cet ὄχημα qui pour lui est matériel et humide, sans être précisément un corps (2), et qu'il appelle un souffle, comme la forme aérienne qu'il donne aux démons (3). Mais, au milieu de cette hésitation, le dogme de la métempsycose n'est pas mis en doute. Les âmes arrachées violemment des corps restent à l'entour et désirent y rentrer (4). Celles qui ne sont pas dévouées au supplice de l'enfer, et qui pourtant doivent être punies, ou peut-être, comme dans le mythe de la *République*, celles qui ont accompli cette expiation souterraine, naissent une seconde fois, et la justice des dieux choisit leur nouvelle prison d'après la gravité et le caractère de leurs fautes. Porphyre a-t-il admis expressément la doctrine de la *République* et du *Timée* sur la métempsycose? Les pythagoriciens, Empédocle, les brahmes de l'Inde, et Platon lui-même, si Platon dans ses mythes doit être écouté, lui ouvraient la voie de cette philosophie étrange. A-t-il pensé seulement, avec d'anciens commentateurs du *Timée*, que les dieux donnaient à nos âmes un corps humain soumis aux inclinations des animaux dont nous avons imité les vices, sans toutefois nous ravaler entièrement à la

(1) Ἀφ. 32.

(2) *Voyez* dans saint Aug., *Cité de Dieu*, l. 22, le commencement du chapitre 29, où il a attribué aux saints des corps spirituels. *Voyez* aussi le chap. 21.

(3) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 39.

(4) Περὶ ἀπ., l. 2, 47.

condition des bêtes (1) ? Saint Augustin est très-explicite sur ce point : « Plotin, dit-il, a écrit que les âmes retournaient après la mort jusque dans les corps des bêtes. Platon et lui ont professé ce sentiment, et toutefois Porphyre l'a condamné avec raison. Il a bien cru avec Platon que les âmes retournent dans d'autres corps que ceux qu'elles ont quitté, mais non pas dans ceux des bêtes (2). » C'est aussi ce que semble dire Jamblique dans un passage assez obscur que Stobée nous a conservé (3), et l'on peut achever de se confirmer dans cette opinion favorable à Porphyre par quelques passages de son livre sur *le Styx* (4), quoiqu'il s'agisse moins dans cet ouvrage de ses propres croyances que de celles d'Homère. Mais quand même il n'aurait pas pris au pied de la lettre le dogme de la transmigration des âmes, un point reste au-dessus de toute contestation, c'est que suivant lui les bêtes ont des âmes, des âmes douées de sensation et de mémoire, et par conséquent analogues aux nôtres. Il a donc le droit de s'écrier en terminant cette dissertation : où est la justice d'ôter la vie aux animaux (5) ? Celui qui n'est juste que pour sa femme et ses enfants, est-il juste? Et celui qui n'est juste

(1) Ἡ δὲ ἀσεβὴς ψυχὴ μένει ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας ὑφ' ἑαυτῆς κολαζομένη, καὶ γήϊνον σῶμα ζητοῦσα εἰσελθεῖν, ἀνθρώπινον δὲ, ἄλλο γὰρ σῶμα οὐ χωρεῖ ἀνθρωπίνην ψυχὴν, οὐδὲ θέμις ἐστὶν εἰς ἀλόγου ζώου σῶμα ψυχὴν ἀνθρωπίνην καταπεσεῖν· θεοῦ γὰρ νόμος οὗτος, φυλάσσειν ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀπὸ τῆς τοιαύτης ὕβρεως. *Herm.*, Stob.. *Heer.*, p. 1005.

(2) Saint August., *Cité de Dieu*, l. 10, c. 30.

(3) Ἔτι τοίνυν Πορφύριος μὲν ἀφομοιοῖ τὴν ψυχὴν τοῖς πᾶσιν, μένουσαν καθ' ἑαυτὴν ἥτις ἐστί. Jambl., περὶ ψυχῆς. Stobée, *Heer.*, p. 1057.

(4) Cf. *Ib.*, p. 1005.

(5) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 9.

que pour ses semblables, est-il juste? La perfection serait d'épargner même les plantes (1); et nous les épargnons en effet, puisque nous ne prenons que les fruits qui tombent, et que l'arbre même semble nous offrir. C'est ainsi que nous débarrassons la brebis du poids incommode de son lait et de sa toison, et que nous acquérons par ces bons offices un droit légitime à nous en servir.

Porphyre n'allait cependant pas jusqu'à croire que les plantes mêmes sont animées. « Il y a, dit-il, beaucoup de choses dans les plantes qui ne peuvent se concilier avec la raison (2). Elles n'ont pas même de perceptions; elles sont donc incapables d'éprouver une douleur, d'où il suit qu'elles ne savent pas ce que c'est que le droit et la justice, et que l'on n'est tenu à aucun devoir envers elles (3). » En cela, Porphyre manque de hardiesse et de conséquence. La théorie des émanations continues va à l'analogie universelle (4), et la définition que Porphyre donne de l'âme, semblait l'obliger à placer une âme partout où il y a du mouvement et de la vie. Mais il avait aussi avancé que la raison accompagne toujours la sensation (5); obligé par ce principe de rendre les plantes raisonnables, s'il leur donnait une âme, il

(1) L. 3, c. 26.

(2) L. 3, c. 18.

(3) Τοῖς δὲ (φυτοῖς) οὐθέν ἐστιν αἰσθητὸν, οὕτως δὲ οὐδὲ ἀλλότριον, οὐδὲ κακὸν, οὐδὲ βλάβη τις, οὐδὲ ἀδικία. Καὶ γὰρ οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι. Περὶ ἀπ., l. 3, c. 19.

(4) Αἴτιον δὲ φησὶν ὁ Πορφ., ὅτι ἐν ἐκείνοις τὸ ὅλον μέρος ἐστίν, πάντα γάρ ἐστιν ἐν ἑκάστῳ μερικῶς, ὅσα τῷ ὅλῳ παντελῶς. Procl., *comm. Tim.*, p. 128.

(5) Περὶ ἀπ., l. 3, c. 1.

aima mieux se contredire d'une autre façon, en les faisant inanimées, quoique vivantes. Ce scrupule ne l'arrêtait pas quand il s'agissait des animaux. Il déclare même qu'il y a assez de raison dans certaines espèces pour qu'elles aient des chances d'arriver à la perfection (1). Il cite Aristote, suivant lequel la raison des animaux diffère de la nôtre en degré, non en essence (2). S'il est vrai, ajoute-t-il, que comme le veut encore Aristote, la sûreté et la finesse des sens marque la supériorité des espèces, les hommes n'ont pas le droit d'être dédaigneux pour les animaux (3). Il énumère diverses preuves de leur intelligence, de leur sociabilité, de leur perfectibilité, de leurs vertus (4). Ces lieux communs qu'on discutait encore il y a un demi-siècle, ne sont traités nulle part d'une façon plus spirituelle. Dans cette question, rien n'arrête Porphyre. Il ne recule pas devant les exagérations les plus bizarres. A l'exemple d'Apollonius de Tyane et de son historien Philostrate, il n'hésite pas à accorder aux animaux l'usage de la parole. Ils ne parlent pas grec, dit-il (5). On voudrait que ce fût une raillerie. Mais il faut, dans l'histoire, se résigner aux chutes des esprits les plus pénétrants. Porphyre a écrit la *lettre à Anébon*; et cependant il croit non-seulement que les animaux ont une langue et que certains hommes ont eu le privilége de la

(1) *Ib.*
(2) C. 7.
(3) C. 8.
(4) C. 5, 6, 9, 11, 13, 14, 18.
(5) L. 3, c. 3.

comprendre, mais il ajoute des détails ridicules, puériles, plus grossiers que toutes les superstitions dont il se raille. N'a-t-il pas ailleurs encore rapporté sérieusement qu'en mangeant le foie de certains animaux, on acquiert l'esprit prophétique (1)? Cette aveugle crédulité à de prétendus secrets de la nature, se propageait, même dans les écoles, à une époque où les religions populaires étaient décriées. Les philosophes raillaient la superstition des prêtres, et les prêtres acusaient les philosophes de magie (2). La magie et les sciences occultes étaient une autre sorte de superstition qui remplaçait le paganisme, et Porphyre, si dédaigneux pour la mythologie et les religions positives, après avoir rapporté les ridicules merveilles d'Apollonius de Tyane et des gymnosophistes, se plaignait avec amertume de l'incrédulité publique, διὰ τὸ ξύμφυτον ἡμῖν πάθος τῆς ἀπιστίας (3).

Signalons, en quittant le περὶ ἀποχῆς, un argument qui touche à des doctrines plus hautes. Porphyre se raille de Chrysippe qui dit que les dieux nous ont faits pour eux et les animaux pour nous; et de Carnéade, qui soutient que le bonheur de chaque être est d'accomplir sa destinée, et que les pourceaux ayant été faits spécialement pour être mangés, être mangés est pour eux le suprême bonheur. Et pourquoi ne dirions-nous pas sur le même fondement que nous avons été faits pour les croco-

(1) L. 2, c. 48.

(2) Qu'on se rappelle l'accusation portée contre Apulée, et le discours qu'il prononça pour sa défense.

(3) Περὶ ἀπ., l. 3, c. 3.

diles (1)? Ce n'est pas que Porphyre ait banni les causes finales de sa philosophie. Il n'est pas un Alexandrin qui n'en ait fait au contraire le point capital de sa métaphysique et de sa morale; et c'était une maxime célèbre dans l'école qu'il n'y a point de place dans le monde pour l'inutile, οὐκ ἐστὶν ἐν τῷ παντὶ χώρα τῷ μάτην. Mais il y a une grande différence entre la philosophie qui partant de la perfection de Dieu, déclare que tout a été fait pour un but et pour le même but, et celle qui se sert au contraire de ce principe pour arriver à connaître les lois de la nature et les desseins de la Providence; car la première gouverne les faits par une idée, et la seconde cherche à reconstruire une idée à l'aide des faits et à conclure le nécessaire du possible.

Si le traité de l'*Abstinence*, nous montre deux hommes dans Porphyre, le philosophe éclairé et sans préjugés, le pythagoricien confiant et crédule, la contradiction paraît bien plus grande encore quand on compare sa *lettre à Anébon* à la plupart de ses autres ouvrages. Que Porphyre, dans cette lettre, tourne en ridicule la divination par les songes ou par l'inspection des entrailles (2), superstitions qu'il a déjà flétries dans le περὶ ἀποχῆς (3); qu'il réfute, après Plotin (4), l'astrologie, et démontre par les mathématiques qu'il est impossible de déterminer exactement l'οἰκοδεσπότης, ce n'est là qu'une partie de sa

(1) C. 20.
(2) Éd. Gale, p. III.
(3) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 61.
(4) *Enn.* 2, l. 3.

guerre contre les religions exclusives, et l'on ne peut attendre plus de réserve de celui qui a condamné tous les sacrifices, et qui appelle l'idolâtrie le culte des démons malfaisants (1). On comprend même à la rigueur qu'il s'irrite contre les évocations, contre les dieux, que l'on dit si puissants, et qui obéissent à un prêtre, même pour le mal, contre ces prêtres qui asservissent leurs dieux par une cérémonie bizarre, par quelques mots sacramentels, comme si les dieux n'entendaient que l'égyptien, qui les menacent d'arrêter le cours du soleil et de la lune, menace ridicule, dont les prêtres et le Dieu connaissent également l'imposture. C'est cependant le même Porphyre qui, dans la *Vie de Plotin*, raconte des évocations; c'est lui qui a chassé Causathan; mais enfin, les progrès de la théurgie, qui sont les progrès de la superstition, purent lui dessiller les yeux, et après avoir failli en être dupe lui-même, il a bien pu demander à Anébon si la théurgie n'était pas le délire d'une âme religieuse, qui fait de rien des montagnes (2). Jusque-là la contradiction n'existe donc pas, ou si elle existe, il est facile de l'expliquer et de la comprendre. Mais quand il attaque la distinction des dieux et des démons, quand il demande où l'on a appris à discerner leurs espèces, à connaître leur hiérarchie; quand il montre que le soleil et la lune placés, de l'aveu de tous,

(1) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 39.

(2) Ἀπορῶ δὲ εἰ πρὸς δόξας ἀνθρωπίνας ἐν τῇ θείᾳ μαντικῇ, καὶ θεουργίᾳ βλέπειν δεῖ, καὶ εἰ μὴ ἡ ψυχὴ ἐκ τοῦ τυχόντος ἀναπλάττει μεγάλα. *Lett. à Anéb.* p. IX.

au nombre des dieux incorporels, ont cependant un corps, en dépit de la théorie; quand il s'efforce de prouver qu'au lieu d'être, comme on le prétend, une inspiration divine, l'extase n'est qu'une maladie passagère, une surexcitation violente de la sensibilité et de l'imagination (1), ne semble-t-il pas faire la guerre à sa propre philosophie, et renoncer à toutes ses croyances? Suivant Eunape, Porphyre, devenu vieux, tomba dans des contradictions (2). On ne saurait en douter, ces contradictions qu'Eunape lui reproche, les voilà. D'abord séduit par des superstitions accréditées, la pratique de la philosophie, la maturité du jugement, peut-être aussi les excès où quelques-uns se précipitaient autour de lui, éveillent ses défiances, et changent en scepticisme sa première crédulité. Il avait d'ailleurs embrassé une croyance qui demande une foi bien robuste, tant elle est écartée des voies naturelles; et dans sa longue carrière, comment le doute n'aurait-il jamais traversé son esprit? Comment surtout n'aurait-il pas été troublé par les conséquences extrêmes que l'on commençait à tirer de ses doctrines, et de celles de son maître? Porphyre possédait une érudition presque universelle. Il avait tout étudié, tantôt en éclectique pour concilier, tantôt en critique pour combattre. En lui-même s'unissaient un bon sens impitoyable, une

(1) *Ib.*, p. IV. Ὡς ἡ ψυχὴ ταῦτα λέγει τε καὶ φαντάζεται, καὶ ἐστὶ ταύτης πάθη ἐκ μικρῶν αἰθυγμάτων ἐγειρόμενα, ὡς νομίζουσί τινες.

(2) Πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπε, περὶ ὧν οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι δοξάζειν ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα ἐδόξασεν. Eun., *Porph.*, *ad calc.*

crédulité puérile; ce qu'il tenait de la nature, ce qu'il tenait de l'éducation et de son siècle. Porphyre a beau être convaincu; cet éclectisme qui embrasse tant, doit être fécond en retours sceptiques, et l'indifférence est au fond de cette universelle crédulité (1).

On sait que le nom de Porphyre fut voué à l'exécration publique par les premiers empereurs chrétiens, que ses livres furent recherchés et détruits (2). Il ne nous est rien resté de son grand ouvrage en quinze livres contre le christianisme. Pour donner plus d'autorité à sa réfutation, il avait commencé par étudier à fond les Écritures; et l'on peut juger, par l'indignation même que cet ouvrage excita dans l'Église, de l'importance et de la gravité des attaques qu'il contenait. C'est là certainement l'une des plus grandes pertes que nous ayons à déplorer. Les livres juifs, discutés par un contemporain du concile de Nicée, nous en auraient plus appris sur l'état de la société à cette époque, et sur les causes du triomphe de la religion chrétienne, que toutes les polémiques venues après la victoire de l'Église. Nous savons que dans le premier livre étaient relevées les contradictions qu'il croyait apercevoir dans les Écritures; que dans le quatrième il opposait le récit de Sanchoniaton à celui de Moïse (3), et que dans le douzième, il dis-

(1) Cf. Saint Aug., *Cité de Dieu*, l. 10, c. 9.

(2) On s'est demandé si le philosophe Porphyre, dont les livres ont été brûlés au concile d'Éphèse en 431, est bien le disciple de Plotin et le maître de Jamblique. Il paraît difficile d'en douter, lorsqu'on admet que les quinze livres contre les Chrétiens sont de lui. — Cf. Socrat., l. 1, c. 9.

(3) Euseb., *Prép. évang.*, l. 10, c. 9. — Cf. *Ib.* : Οὐ μόνους ἡμᾶς, ἀλλὰ

cutait l'authenticité des prophéties de Daniel. Il tirait son principal argument du caractère particulier de ces prophéties, tellement claires et précises qu'elles devaient, selon lui, avoir été composées apès l'événement (1). Sa polémique avait pour but de démontrer la folie des chrétiens qui prennent un homme pour un dieu; mais il reconnaissait les vertus et l'éminente sagesse de Jésus-Christ; il rapportait même un oracle d'Hécate où Jésus-Christ est représenté comme un homme très-vertueux, et comme un immortel (2). Il est vrai que cette apothéose l'embarrassait lui-même, et qu'il ne cite cet

καὶ Ἑβραίους, αὐτόν τε Μωσέα καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν προφήτας ταῖς ἴσαις ὑπηγάγετο δυσφημίαις.

(1) « Contrà prophetam Danielem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cujus inscriptus est nomine, esse compositum, sed à quodam qui temporibus Antiochi qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Judæâ, et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrâsse præterita. Denique quidquid ad Antiochum dixerit, veram historiam continere : si quid autem ultrà opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum..... Et reges per ordinem digerit (n. Dan.), et annos enumerat, ac manifestissima signa prænuntiat. Quæ quia vidit Porphyrius universa completa, et transacta negare non poterat, superatus historiæ veritate, in hanc prorupit calumniam ut ea quæ in consummatione mundi de Antechristo futura dicuntur, propter gestorum in quibusdam similitudinem sub Antiocho Epiphane impleta contendat. Cujus impugnatio testimonium veritatis est. — Saint Jérôme, Préface du *Comm. sur Daniel.*—Cf. Saint Jérôme, dans son Épître *ad Pammachium*, t. I, Vallarsii, p. 314 : Hoc quippe impiorum est, Celsi, Porphyrii, Juliani. — Et dans son Ép. *ad Demetriadem de Virg. serv.*, *ib.*, p. 990 : Denique et apostolus Petrus nequaquam imprecatus eis mortem, ut stultus Porphyrius calumniatur, sed Dei judicium prophetico spiritu annuntiat.—Les fragments qui nous restent de la polémique de Méthodius contre Porphyre ne contiennent point de renseignements historiques. — Saint Jérôme cite le vingt-sixième livre d'Apollinaire, et Euseb., l. 18, 19 et 20.

(2) Saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. 19, c. 23. « Quelques-uns seront sans doute surpris de ce que nous allons dire; c'est que les dieux ont déclaré que le Christ était un très-homme de bien, et qu'il a été fait immortel; mais ils assurent en même temps que le chrétiens ne valent rien et sont dans l'erreur, et ils les décrient beaucoup. »

oracle qu'avec beaucoup de précautions, et comme s'il en rougissait. Il en attribuait un autre à Apollon qui contredisait le premier. Cet oracle d'Apollon est célèbre (1) : « Quelqu'un ayant demandé à quel dieu il devait s'adresser pour retirer sa femme du christianisme, Apollon lui répondit : « il vous serait peut-être plus aisé d'écrire sur l'eau ou de voler, que de guérir l'esprit blessé de votre femme. Laissez-la donc dans sa ridicule erreur, chanter d'une voix lugubre un Dieu mort, qui a été condamné publiquement à une mort cruelle par des juges très-sages. » Ces oracles, cet ouvrage de Porphyre, ces longues études auxquelles il s'était livré pour l'écrire, montrent bien que tout en continuant de mépriser le christianisme, on commençait à en avoir peur. Les Alexandrins voyaient dans cette religion nouvelle l'ennemi de la civilisation et surtout leur ennemi. Jamais jusque-là aucune religion n'avait aspiré au même point à la domination des esprits : jamais la liberté de penser n'avait été si sérieusement menacée. Le christianisme avait ce caractère d'intolérance en matière de dogme qui doit être le signe distinctif d'une religion vraie; il était donc désigné par cela seul à la haine des éclectiques tels que Porphyre, qui voulaient tout concilier, et non-seulement les philosophies entre elles, mais toutes les religions avec toutes les philosophies.

(1) *Ib.* On a quelquefois supposé qu'il s'agit, dans cet oracle, de Porphyre lui-même et de Marcella. Mais il n'y a pas lieu de croire que Marcella fût chrétienne, du moins après son mariage.

Il attaquait la religion chrétienne dans son fond, parce qu'elle ne pouvait que triompher ou périr tout entière ; il attaquait les autres cultes seulement dans ce qu'ils avaient d'exclusif, prêt à accepter leurs dogmes en les interprétant, pourvu qu'il lui fût permis de les rattacher à la religion universelle.

Cette indifférence des formes particulières que revêt l'esprit religieux, cette fusion des différents cultes dans la religion naturelle, c'est-à-dire dans la philosophie, n'est nulle part plus nettement enseignée que dans Porphyre. Il proscrit les sacrifices, il dédaigne les idoles; mais il rattache toutes ces traditions à une origine divine, et il y voit des portions de la vérité. Il donne à la philosophie un caractère religieux ; il concilie la tradition et la liberté. Il appelle le philosophe « le prêtre du Père, ὁ τοῦ πατρὸς ἱερεύς (1) ». Comme le prêtre qui préside aux cérémonies d'un culte, connaît les expiations nécessaires à ceux qui s'approchent du sanctuaire, le philosophe, consacré au sacerdoce universel, doit apprendre aux autres hommes par quelles vertus, par quels hommages ils peuvent se rendre agréables au grand Dieu, dont tous les autres sont les ministres et les créatures (2). Quoique attentif à placer partout la vérité métaphysique au-dessus des symboles, la vertu au-

(1) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 50.

(2) Καὶ ὥσπερ ὁ τινὸς τῶν κατὰ μέρος ἱερεὺς, ἔμπειρος τῆς ἱδρύσεως τῶν ἀγαλμάτων αὐτοῦ, τῶν τε ὀργιασμῶν καὶ τελετῶν, καθάρσεων τε, καὶ τῶν ὁμοίων, οὕτως ὁ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν θεοῦ ἱερεὺς, ἔμπειρος τῆς αὐτοῦ ἀγαλματοποιίας, καθάρσεών τε καὶ τῶν ἄλλων, δι' ὧν συνάπτεται τῷ θεῷ. *Ib.* c. 49.

dessus des sacrifices, la méditation et l'amour au-dessus des prières, il est le premier à proclamer la nécessité du culte; seulement il veut un culte épuré, digne d'une âme libre et intelligente (1). Nous devons un culte aux Dieux, dit-il, pour les honorer, pour leur demander, pour les remercier (2). Ceux qui n'admettent pas de dieux, ou ceux qui admettent des dieux sans providence, ou ceux enfin qui tout en reconnaissant la providence, pensent que tout arrive d'après des lois nécessaires que les dieux ne peuvent changer, tous ceux là rejettent avec raison la prière, car dans leur système elle est inutile. Mais la prière est raisonnable et sainte pour tous ceux qui adorent des Dieux à la fois intelligents et libres. La prière des justes est surtout efficace; elle produit une sorte d'union des dieux avec les justes qui sont leurs semblables; c'est une loi de la nature que les semblables s'unissent. Enfermés dans le corps comme dans une prison, il faut prier les dieux pour qu'ils nous délivrent de ces entraves. Ce sont nos véritables pères, nous devons les prier comme des enfants exilés de la maison paternelle. Ceux qui refusent de prier les dieux et de tourner leurs pensées vers ces modèles de toutes les vertus, ressemblent à des orphelins, *ἀπάτορες ἅμα καὶ ἀμήτορες ἐοίκασιν εἶναι* (3).

Après Porphyre, les Alexandrins se sont efforcés

(1) Περὶ ἀπ., l. 2, c. 61.
(2) *Ib.*, c. 24, c. 37.
(3) Pr. *Comm. Tim.*, p. 64.

d'admettre toutes les religions positives comme des formes diverses de la religion universelle. Porphyre aurait voulu se passer de ces fables dont il rougissait, de ces sacrifices qui lui faisaient horreur. Tantôt il les admet, plus souvent il les rejette ; partout il recommande la piété envers les dieux. Ces doutes, exprimés avec modération, lui ont coûté son influence. S'il avait nié sans réserve ce qu'il se contentait de critiquer, personne autour de lui ne l'eût compris. Il est probable que lui-même n'allait pas jusqu'au bout de sa tendance ; mais son esprit, ses croyances, son instinct, tout le poussait à faire de la philosophie la seule religion, à la donner aux hommes pour unique maîtresse.

Le malheur de la philosophie, si c'est un malheur, et c'en était un du moins aux yeux de Porphyre, c'est qu'elle ne peut prescrire que ce qu'elle démontre, et qu'elle peut à la rigueur démontrer la nécessité d'un culte, mais non de telle ou telle pratique spéciale. Elle restera donc toujours dans la région des principes, soit pour la morale, soit pour le culte ; et par conséquent, elle ne dira à personne le dernier mot de la vie pratique. Elle suffit abondamment à celui qui pense par lui-même, elle n'est rien, ou presque rien, pour l'esprit qui n'a pas l'intelligence de ses démonstrations, ou la force nécessaire pour les appliquer. Le peuple a besoin que l'on pense pour lui ; il lui faut une casuistique, soit qu'elle lui vienne des mœurs établies, ou des lois, ou d'une religion positive. La philosophie ne peut

qu'éclairer le législateur, le maître, le prophète. Elle ne se passera pas de cet intermédiaire. On n'élèvera jamais assez le niveau des esprits pour devenir populaire en restant philosophe.

CHAPITRE V.

DOCTRINE DE JAMBLIQUE.

Vie de Jamblique dans Eunape. Ses miracles. Crédulité d'Eunape et ses scrupules. Entrevue d'Alypius et de Jamblique. Philosophie de Jamblique. Il admet trois dieux. Triplicité du second dieu et du troisième ; septénaire. Dieux intermédiaires ; leur hiérarchie, leur nombre. Psychologie ; Jamblique abaisse l'âme humaine, et lui refuse le don de l'extase, afin de montrer plus fortement la nécessité de la théurgie. Traité *sur les mystères*. Cet écrit n'est pas de Jamblique, mais d'un disciple de Jamblique. Il commence par établir nettement l'innéité de l'idée de Dieu en nous. Cette idée est le fond même de notre raison. L'incompréhensibilité de Dieu n'exclut pas la doctrine de la Providence. Action de Dieu sur le monde par la Providence et par la grâce, et du monde sur Dieu par le culte et par la prière. L'intervention de Dieu dans les choses humaines n'altère pas son immutabilité. Division des esprits en quatre classes. Démons malfaisants. Apparitions. Μαντιχή. Nécessité d'un culte matériel. Le seul moyen de connaître Dieu et de l'honorer comme il veut l'être, est la théurgie.

Nous avons vu l'école se modifier profondément en passant de Plotin à Porphyre. Au lieu de cette grande métaphysique de Plotin, pleine de nouveauté et de hardiesse, ardente, emportée, étrangère au monde, la nouvelle philosophie est tempérée, régulière, pratique même, autant que le comporte la nature du mysticisme. Porphyre est éclairé, disert, abondant, plutôt érudit que savant, plutôt zélé qu'enthousiaste, partagé entre la fidélité qu'il croit devoir

à son maître et le besoin impérieux de discipliner sa pensée et de régler sa vie, épris en toutes choses de la régularité et de l'ordre, et cherchant pour son école ce que Plotin avait dédaigné, la popularité et l'influence. Après lui la scène change encore. Deux points avaient marqué sa carrière : sa lutte contre le christianisme, son effort pour substituer la philosophie, religion universelle, aux religions positives. Il fut vaincu deux fois, avec son école par le triomphe du christianisme, et dans son école même, par l'invasion de la théologie et de tout cet amas de superstitions qu'il avait voulu repousser.

La chimère des Alexandrins était d'unir le caractère de pontife à celui de philosophe, et de fonder à la fois leur doctrine sur les traditions vénérables du passé, et sur le principe de libre examen. Il est sage, il est légitime sans doute, d'accepter le passé de l'humanité, mais à condition de le donner à juger à notre raison, et c'est une tâche que l'abaissement des esprits rendait désormais impossible. Porphyre lui-même y a succombé ; cet esprit d'une nature si ferme et si pénétrante, entraîné par la contagion du mysticisme, n'aboutit qu'à des alternatives de doute et de crédulité. Au milieu de ses erreurs, il est pourtant dans l'histoire comme le dernier défenseur de la philosophie et du sens commun. Après lui, le principe de l'existence du surnaturel est admis sans réserve ; on discute encore sur un miracle ; mais aucune voix ne s'élève plus pour contester la possibilité des miracles.

Dejà depuis plusieurs siècles se manifestait de toutes parts une opposition constante entre cet amour du merveilleux, cet instinct de crédulité superstitieuse, aussi naturel aux sociétés vieillies qu'aux premiers âges des peuples, et cette sagacité philosophique, qui échappe au pouvoir de l'imagination par l'habitude de rechercher les causes, et de fixer avec précision la valeur des idées. On ne croyait pour ainsi dire qu'à demi aux apparitions, aux prodiges; on se sentait à la fois attiré et retenu; on voulait croire et on ne l'osait. Les platoniciens surtout étaient combattus entre l'unité de Dieu et le polythéisme, entre les religions et la science, entre la Grèce, idéale et poétique, mais toujours sage et mesurée, et ce vaste Orient tout nouvellement ouvert à l'activité de leur esprit, vieux monde immobile, rempli d'enchantements et de mystères. Dans ces rhéteurs du second et du troisième siècle qui remontent jusqu'à Pythagore pour donner un maître à leur pensée, une règle à leur vie, dans ces païens idolâtres qui, sous le coup de la loi, bravent l'autorité des empereurs pour évoquer des génies et accomplir des cérémonies magiques, on retrouve les disciples de Platon et de Socrate, les commentateurs érudits et pénétrants d'Aristote, rompus aux mille artifices et aux subtilités de la dialectique, armés des méthodes les plus infaillibles pour la critique et la discussion, éclairés des plus vives lumières sur les plus hauts problèmes métaphysiques, nourris de la lecture d'Homère et des grands poëtes, dignes enfin de vivre

sous Périclès, et d'entendre la parole inspirée de Platon. Ils vivent dans le passé et dans le présent, et leur esprit pense et ressent à la fois tout ce qu'il faut pour secouer les préjugés, tout ce qu'il faut pour les subir.

La vie de Jamblique et sa doctrine démontrent également que, de son temps, la superstition l'a définitivement emporté sur la philosophie. Il n'ose plus résister, comme Porphyre, à l'entraînement général. Il est plus de son temps, parce qu'il est un moins grand homme ; et c'est précisément cette faiblesse de son caractère et de son esprit qui lui donne tant de prise sur ses contemporains, et l'élève dans leur pensée au-dessus de Porphyre et de Plotin peut-être.

Jamblique était de Chalcis en Célésyrie (1), d'une origine illustre et d'une famille riche et puissante. Anatolius fut son premier maître de philosophie, et c'est par lui qu'il connut Porphyre. On s'est demandé quel était cet Anatolius, dont Eunape ne dit point autre chose, sinon qu'il était *τῶν κατὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένων*. Faut-il entendre par ces mots qu'Anatolius fut le successeur direct et immédiat de Porphyre? C'est ce qu'il semble difficile d'admettre ; et quand il serait vrai que Porphyre, irrité des tendances de Jamblique vers la théurgie, se fût donné Anatolius pour successeur, ne savons-nous pas que Jamblique était devenu, du vivant même de son

(1) Suidas, s. v. Ἰάμβλιχος. Χαλκίδος τῆς Συρίας, φιλόσοφος, μαθητὴς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου, τοῦ Πλωτίνου ἀκουστοῦ, γεγονὼς κατὰ τοὺς χρόνους Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως· ἔγραψε βιβλία φιλόσοφα διάφορα.

maître, l'oracle de l'école d'Alexandrie? Τῶν κατὰ Πορφύριον δεύτερα φερομένων, ne signifie pas nécessairement le successeur de Porphyre; et l'on peut aussi bien entendre par là celui, ou l'un de ceux qui, sous l'autorité de Porphyre, partageaient avec lui la direction de l'école. Cette explication fait disparaître l'embarras qu'on éprouve à compter pour le successeur direct de Porphyre un philosophe dont Eunape parle une seule fois, avec une sorte de dédain, et qui n'a pas laissé d'autre trace dans l'histoire (1). Rendtorf a publié, dans la *Bibliothèque grecque*, un fragment d'un traité *sur les Sympathies et les Antipathies*, attribué à un Anatolius; mais rien ne prouve qu'il s'agisse de celui-ci (2). Pourquoi cet Anatolius n'aurait-il pas été pour Porphyre ce que Porphyre lui-même et Amélius avaient été pour Plotin, qu'ils soulageaient et remplaçaient même au besoin dans son enseignement (3)? Ne semble-t-il pas qu'Eunape fait allusion à des rapports de ce genre, quand il dit que Jamblique connut d'abord Anatolius, et fut présenté à Porphyre par Anatolius qu'il ne tarda pas à surpasser (4)?

« Ses écrits, dit encore Eunape, sans être obscurs ou incorrects, ne sont pas remplis de grâce et

(1) Eunap., *Iambl. Init.* — On a confondu à tort cet Anatolius avec un philosophe du même nom, qui, après avoir enseigné le péripatétisme dans Alexandrie, vers la fin du troisième siècle, se convertit à la foi chrétienne, et devint évêque de Laodicée.

(2) On croit que c'est à ce même Anatolius que Porphyre avait dédié ses *Questions sur Homère*.

(3) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 3.

(4) Eun., l. l.

d'agrément comme ceux de Porphyre; ils n'en ont pas la lucidité, la pureté; mais comme Platon le dit de Xénocrate, Jamblique n'avait pas sacrifié aux grâces; aussi, loin d'attirer et d'attacher le lecteur, il le fatigue et le repousse (1).» Malgré cette aridité, les disciples accoururent en foule pour entendre ses leçons, Sopater de Syrie, Édésius, Eustathe de Cappadoce, le Grec Théodore (2), Euphrasius, et beaucoup d'autres, en si grand nombre qu'il est étonnant qu'un seul homme ait pu leur suffire à tous. Jamblique se donnait entièrement à ses disciples; ils s'asseyaient à sa table frugale et digne de la simplicité des anciens sages; ils le suivaient partout et ne se lassaient point de l'interroger. Jamblique les éclairait par ses leçons, les édifiait par ses exemples, et ne dédaignait pas de recourir à l'imposture, et de feindre un pouvoir surnaturel. Eunape nous a conservé le récit de toutes ces merveilles; et sa crédulité, ses hésitations, peignent également bien le trouble qui régnait dans les esprits. Tantôt c'est un bruit qui se répand parmi les disciples que le maître, en faisant sa prière, a été ravi à dix coudées au-dessus de la terre. On demande à Jamblique ce qu'il en faut croire, il sourit, contre sa coutume, et fait une réponse évasive. Une autre fois, en se promenant avec ses amis, il s'arrête tout à coup en donnant des marques de dégoût: « Quittons ce chemin, dit-il, un convoi va passer ici. » Parmi ceux qui

(1) Cf. M. Cousin, l. l., p. 230.
(2) Théodore d'Asiné? *Voyez* ci-après, l. 3, c. 6.

l'accompagnaient, dit Eunape, les uns, par honte, n'osèrent le quitter ; d'autres voulurent en avoir le cœur net, et poursuivirent le même chemin, où le convoi ne tarda pas à se montrer : mais, ajoute l'historien, on peut supposer qu'il avait de meilleurs yeux ou l'odorat plus fin que ses disciples (1). Ce récit rappelle trait pour trait un passage de Philostrate, où après avoir raconté qu'Apollonius de Tyane ressuscite une morte, il ajoute, comme un scrupule qui se fait jour dans son esprit, que peut-être elle n'était qu'endormie d'un sommeil léthargique, et que la pluie qu'il faisait put la ranimer (2). On dirait une raillerie; mais non, tout est dit sérieusement, le miracle, le doute, l'explication puérile. Cependant quelques-uns des disciples persistaient dans leur incrédulité et demandaient une épreuve plus décisive. Je ne puis faire naître l'occasion, disait Jamblique. Voici comment elle se présenta. Toute l'École s'était rendue aux bains de Gadara, en Syrie ; Jamblique demande aux habitants le nom des deux sources les plus petites et les plus pures; elles se nommaient Éros et Antéros. Il n'eut qu'à toucher l'eau de la main en murmurant quelques paroles; aussitôt on en vit sortir deux beaux enfants qui l'entourèrent de leurs bras, comme s'il eût été leur père. Ce miracle ferma la bouche aux plus incrédules, et personne désormais n'osa révoquer en doute le commerce de Jamblique avec les dieux. « On

(1) Eun., *Jambl.*
(2) *Vie d'Apollonius de Tyane.*

racontait de lui bien d'autres merveilles, ajoute Eunape; mais bizarres et invraisemblables, et je craindrais de les raconter, car les dieux défendent de mêler des fables et des récits mensongers à une histoire consciencieuse et véridique. J'éprouverais même quelque scrupule à rapporter ces exemples s'ils ne venaient de témoins oculaires, et cependant ni Édésius, ni ses amis n'osèrent prendre sur eux de les mettre dans leurs ouvrages. »

Tout s'écroulait alors, la société civile avec les religions et les mœurs. Le christianisme seul était grand et puissant; mais la transformation qu'il opérait, encore inachevée, laissait en suspens ces dangereux problèmes qui ne s'agitent que dans les révolutions. Jamblique et ses disciples, tout entiers à la philosophie et à la théurgie, ne sortaient guère de ces nuages pour étudier ce qui se passait auprès d'eux; et si l'on commençait dans d'autres écoles à rechercher l'origine et les titres de la souveraineté, de la propriété, à mettre en question les fondements de l'ordre social, tout cela effleurait à peine leur pensée, absorbés qu'ils étaient par leurs pratiques mystérieuses et leurs efforts pour entrer en commerce direct avec les dieux. Il faut voir, dans Eunape, le récit de l'entrevue de Jamblique avec Alypius, l'étonnement de Jamblique à qui l'on demande l'origine de la propriété; son dédain, son embarras dans le premier moment, puis ses réflexions sur ce sujet tout nouveau pour lui, et l'enthousiasme qui s'empare de lui à mesure qu'il comprend de quoi il

s'agit. Alypius (un de ces grands hommes d'Eunape que la postérité ne connaît plus) rencontre Jamblique, entourés l'un et l'autre de la foule de leurs disciples, et lui demande, sans préambule, s'il est vrai que « le riche est injuste ou fils d'un injuste. » Tout cela m'est étranger, répond Jamblique au milieu de l'attente empressée de l'auditoire, et je ne connais point d'autre richesse que la vertu. Sur ce propos il rompt l'assemblée et se retire; mais plus tard il réfléchit sur la question d'Alypius, et les profondeurs qu'il y découvrit lui inspirèrent tant d'admiration, qu'Alypius étant mort, il se fit son historien ou plutôt, dit Eunape, son panégyriste.

Cette entrevue avec Alypius eut lieu dans Alexandrie. Suivant toutes les vraisemblances, c'est là que Jamblique passa sa vie, ou tout au moins dans l'Asie-Mineure. Eunape, Suidas et tous les anciens sont muets à cet égard, et ne nous disent ni la date de sa naissance, ni celle de sa mort. Il vécut, selon Suidas, sous le règne de Constantin. Cette époque est bien celle où le placent en effet ses relations avec Porphyre, et tout ce que nous savons des circonstances de sa vie.

La destruction ou la perte de la plupart des ouvrages de Jamblique, nous réduit à des conjectures sur sa doctrine, et nous devons d'autant plus le regretter qu'il est acquis par des témoignages importants que sa philosophie différait essentiellement de celle de Porphyre. Jamblique ne gardait point de mesure à l'égard de son maître. Tantôt il l'ac-

cuse de s'être également écarté de Platon et de la vérité, tantôt il lui reproche des superstitions indignes d'un philosophe : Οὐδὲ φιλόσοφος ὁ τρόπος οὗτος τῆς θεωρίας, ἀλλὰ βαρβαρικῆς ἀλαζονείας μεστός (1). Toute l'histoire de Porphyre, toute sa philosophie est pleine de l'influence du christianisme. Du temps de Porphyre, les philosophes craignent de se voir débordés par la religion, mais la lutte est encore possible. Porphyre mesura cette tâche, il l'entreprit avec courage ; il y dépensa la moitié de sa force et de sa vie. Après lui, tout est consommé : les chrétiens n'ont plus seulement, comme ils s'en vantaient, la majorité ; ils ont la force. Les philosophes persécutés, mettent en commun leurs regrets et leur douleur ; les liens qui les unissent se resserrent à mesure que leur nombre diminue et que l'avenir s'assombrit ; le jour viendra où Hiéroclès et Julien retrouveront les armes de Porphyre ; mais, sous l'empire de Constantin, Jamblique, forcé au silence, ne peut que témoigner son dédain en termes équivoques, et fuir, dans sa doctrine, tout ce qui rappelle, même de loin, les impostures des barbares, ἀλαζονείας βαρβαρικῆς.

La théodicée de Jamblique repose, comme celle de Plotin et de Porphyre, sur le principe de la multiplicité des hypostases dans l'unité de la nature divine ; mais les efforts qu'il tente pour échapper aux inconvénients de ce système, le conduisent à l'exagérer encore et à multiplier les termes de cette division d'un être

(1) Pr., *Comm. Tim.*, p. 49. — Cf., *ib.*, p. 94.

simple. On se rappelle que cette théorie de la trinité est née dans l'école d'Alexandrie de l'opposition vivement sentie entre le dieu absolu, immobile, de la dialectique, et la mobilité nécessaire du Δημιουργός. Plotin et Porphyre, ne pouvant ni donner le mouvement au dieu absolu, ou l'immobilité au dieu créateur, ni admettre plusieurs dieux, supposent un dieu qui, sans sortir de lui-même, se transforme éternellement en une essence d'un ordre inférieur, et se rend ainsi par une sorte de diminution de lui-même, capable de produire le multiple. Mais en même temps, pour que cette unité, formée de deux termes, soit vraiment une unité, ils introduisent un intermédiaire entre l'Absolu et le δημιουργὸς, par la vertu duquel leur opposition soit détruite; car il est de la nature de la proportion de réunir les deux termes extrêmes en un tout par l'efficace du terme moyen, et du rapport qu'il constitue. Mais cette hypothèse, conforme à l'esprit des théories numériques de l'école pythagoricienne, ne fait guère que transporter dans la nature de Dieu la contradiction qui existe entre les deux méthodes; et pour ne pas parler de cette identité de l'être en Dieu malgré sa division en trois hypostases, il est impossible que ces hypostases moins parfaites, ajoutées en Dieu à l'unité absolue, ne paraissent pas un abaissement et comme une dégradation de la perfection divine. On a beau faire intervenir le νοῦς pour séparer l'unité du δημιουργὸς en même temps qu'il les unit; l'esprit se sent étonné de cette chute

et découvre autant d'abîmes entre les diverses hypostases d'un dieu unique, qu'entre ce dieu et le monde.

C'est en effet en Dieu que la dialectique et l'expérience, l'unité et le multiple se concilient ; mais cette conciliation ne doit pas être effectuée au prix d'une contradiction évidente, et la trinité hypostatique n'est qu'une contradiction. Cette difficulté frappe Jamblique ; seulement, au lieu d'abandonner la trinité, il ne songe qu'à multiplier les intermédiaires entre l'unité pure et le δημιουργός ; erreur manifeste, et même grossière ; car les deux extrêmes restant les mêmes, qu'importe un seul moyen terme ou une série proportionnelle? Le rapport est le même de quelque façon qu'on l'exprime ; mais il sembla à Jamblique qu'en multipliant les hypostases et en diminuant par conséquent la distance de l'une à l'autre, le vide qui existe entre le dieu de la pensée et le dieu du monde se trouverait comblé ; et ce fut aussi après lui la chimère de la plupart des Alexandrins.

Voici donc la nature divine telle qu'il la conçut ; il mettait au premier rang l'unité absolue enveloppant dans son sein les monades premières qu'il appelle monades universelles, pour exprimer qu'elles ne souffrent aucune division ni aucune diminution de leur unité et de leur simplicité. Il disait de cette première hypostase (1), ou plutôt de ce premier

(1) Τρεῖς γὰρ θεοὺς εἶναι τούτους καὶ παρὰ τοῖς πυθαγορείοις ὑμνουμένους· οἱ τοῦ μὲν ἑνὸς φησὶ, καὶ τὰς μονάδας ὅλας ἐν ἑαυτῷ περιέχοντος, τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον, καὶ ἀγαθοειδὲς, καὶ μένον ἐν ἑαυτῷ καὶ συνηνωμένον, καὶ τοιαῦτα γνωρίσματα τῆς ὑπεροχῆς παραδιδόκασι· τοῦ μέσου, καὶ τὴν συμπλήρωσιν συν-

Dieu, car l'unité qui enveloppe les monades n'est pas une hypostase unique, dans la précision sévère du langage théologique des Alexandrins, il disait de ce premier dieu qu'il est simple, indivisible, excellent, immuable, qu'il possède, en un mot, tous les attributs qui conviennent à la plénitude de la perfection. Au second dieu, qui servait d'intermédiaire entre les deux autres, et complétait la triple unité du divin, il attribuait la puissance féconde qui engendre les dieux inférieurs, la vertu conciliatrice qui fonde l'unité des hypostases divines, la plénitude de la force, la source de la vie divine, le principe de toute efficace, la cause première de tout bien. Au troisième dieu qui était selon lui le producteur du monde, il donnait la vertu génératrice qui enfante les émanations; il en faisait la première force vitale dont toutes les autres n'étaient que des applications ou des dérivés. Jusque-là cette théologie reproduit assez exactement celle de Plotin, l'unité, l'intelligence et l'âme ou le δημιουργὸς; mais pour Plotin, ce sont trois hypostases, et pour Jamblique trois dieux dont chacun, pris à part, constitue une multiplicité hypostatique. Le premier dieu, cette unité qui enveloppe les monades, porte

άγοντος τῶν τοιούτων, τὸ γόνιμον τῶν θεῶν, καὶ τὸ συναγωγὸν τῶν τριῶν, καὶ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικὸν, καὶ τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικὸν, καὶ τὸ προϊὸν παντὶ, καὶ τὸ ἀγαθουργὸν κάλλιστα δείγματα λέγουσι. Τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὅλα τὰς γονίμους προόδους, καὶ τὰς τῶν αἰτίων ὅλων ποιήσεις καὶ συνοχὰς τάς τε ἀφωρισμένας ὅλας τοῖς εἴδεσιν αἰτίας καὶ τὰς προϊούσας πᾶσας δημιουργίας, καὶ τὸ ὅμοια τούτοις τεκμήρια κάλλιστα ἀναδιδάσκουσι· τὴν μὲν Ἰαμβλίχειον θεολογίαν ἀπὸ τούτων ἄξιον κρίνειν, ὁποία τίς ἐστι περὶ τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὅλων. Procl., *Comm. Tim.*, p. 94.

aussi, dans la langue de Jamblique, le nom de triades intelligibles, τὰς νοητὰς τριάδας. Quelles sont ces triades? Consistent-elles dans la trinité même de Plotin prise intellectuellement dans sa perfection absolue, isolée de tout mouvement, et supérieure à cette même trinité, lorsqu'elle se reproduit à un degré inférieur dans le monde de la pluralité, et que, dans cette transformation et pour ainsi dire dans ce second exemplaire d'une même existence, elle possède déjà moins de perfection et de simplicité et par cela même plus de fécondité et de vie? Nous voyons du moins, comme pour confirmer cette hypothèse, que le second dieu n'est déjà plus intelligible, c'est-à-dire perceptible par la pensée pure, mais seulement rationnel, c'est-à-dire concevable par la raison discursive; et qu'au lieu d'enfermer, comme le premier dieu, les monades parfaites ou idées absolues, ou nombres premiers, il enferme les grands dieux, c'est-à-dire ces mêmes idées transformées pour la première fois et possédant désormais la fécondité créatrice.

Ce premier et ce second dieu, dont le premier contient des triades intelligibles, et le second, les trois triades des dieux intellectuels, constituent le premier septénaire (1). Pourquoi le nombre sept? On le comprendrait aisément par l'influence du pythagorisme; mais il n'est pas facile d'expliquer comment

(1) Περὶ δὴ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημιουργίας γράφων, μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας, καὶ τὰς τῶν νοητῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πράγμασιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν. *Ib.*

les trois triades du second dieu et les triades intelligibles du premier constituent le septénaire. Jamblique a-t-il considéré cette trinité de triades, comme une simple trinité? ou le premier dieu serait-il en même temps la tétractys? Il y a des exemples d'une tétrade ainsi introduite dans les premiers principes; et indépendamment de la tétractys pythagoricienne, on peut tirer un argument de la théologie de Proclus, qui compose le modèle intelligible du monde, des quatre Idées suprêmes, ou Unités, ἑνάδες (1), dans lesquelles tous les genres de l'être se trouvent éminemment contenus (2).

Le septénaire, formé par le premier et le second dieu, n'est qu'intellectuel, νοερὸς, et non intelligible, νοητὸς, quoiqu'il comprenne le premier intelligible, parce que le second dieu contient déjà les premières forces, et par là imprime à la totalité des deux natures hypostatiques, quand on les considère ensemble, un caractère d'infériorité. Le dieu organisateur ou plutôt producteur ne vient qu'après le septénaire composé des hypostases du premier et du second dieu, et par conséquent il occupe le troisième rang. Jamblique appelle son premier dieu l'Absolu; c'est, dit-il, le Jupiter du *Phèdre*; il appelle le second, le premier terme de la triade intelligible ou de Saturne; c'est le Jupiter du *Gorgias*; enfin son troi-

(1) Pr., *Comm. Tim.*, p. 280. *Théologie selon Platon*, l. 3, c. 19. *Voyez* ci-après, l. 5, c. 3.

(2) Νοητῶς μὲν γὰρ εἰσὶν ἰδέαι πρὸ τῆς δημιουργίας, τέτταρες ἰδέων μονάδες, πρόεισι δὲ καὶ εἰς τὸν δημιουργὸν ἡ εἰδικὴ τάξις, καὶ ἐστὶ μία τῶν ἐν αὐτῷ μονάδων ὁ τῶν ἰδέων ὅλος ἀριθμός. Proclus, *Comm. Tim.*, p. 98.

sième dieu est le Jupiter créateur et organisateur du *Cratyle*. Il parle aussi d'un quatrième Jupiter céleste, mais alors sans doute il descend dans le monde visible (1).

Le troisième dieu de Jamblique est en même temps le créateur et tout le monde intelligible. Il est le monde intelligible par participation et non par essence, puisque le second dieu lui-même n'est que νοερός. « Nous appelons monde intelligible, dit Jamblique, la première cause, le principe de tout ce qui est, les modèles intelligibles du monde, et enfin toutes les causes de tout ce qui existe dans la nature des choses; tout cela pris ensemble et ramené à l'unité est dans le δημιουργός, et est le δημιουργὸς lui-même (2). » L'éternel ouvrier qui produit le monde possède donc en soi son modèle. Jamblique en ce point s'écarte de Plotin et de Porphyre et se rapproche de Proclus; mais en donnant la qualité de δημιουργὸς à l'âme et non à l'intelligence, il s'écarte au contraire de la route que Proclus doit suivre, et se rapproche de Plotin et de Porphyre. Le monde intelligible est dans l'âme divine; mais dans l'intelligence divine sont les idées dont le monde intelligible n'est lui-même que la copie; et ces idées supérieures se rapportent elles-mêmes comme à leurs

(1) Ἄλλος ὁ δημιουργὸς Ζεὺς, ὡς ἐν Κρατύλῳ γέγραπται, καὶ ἄλλος ὁ πρῶτος τῆς Κρονίας τριάδος, ὡς ἐν Γοργίᾳ λέλεκται, καὶ ἄλλος ὁ ἀπολυτος, ὡς ἐν τῷ Φαίδρῳ παραδέδοται, καὶ ἄλλος ὁ οὐρανίος. Procl., *Comm. Tim.*, p. 297.

(2) Λέγει γοῦν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν, οὕτω τὴν ὄντως αἰτίαν καὶ τῶν γιγνομένων ἀρχὴν, καὶ τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα καλοῦμεν νοητὸν κόσμον, καὶ ὅσας αἰτίας προυπάρχειν τιθέμεθα, τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων· ταῦτα πάντα νῦν ζητούμενος. θεὸς δημιουργὸς ἐν ἑνὶ συλλάβων ὑφ' ἑαυτὸν ἔχει. Pr. l. l.

types, aux monades de l'absolu qui sont par excellence les natures intelligibles.

Proclus, en rapportant cette dernière opinion théologique, ajoute ce qui suit : Si Jamblique a voulu dire que tout est dans chaque dieu, et différemment dans chacun, selon la différence de leur nature, il n'a rien dit que de vrai et d'incontestable; mais si par cette identité du monde intelligible avec le Créateur il faut entendre que le Créateur remplit tout l'intervalle entre l'unité absolue et ce monde, rien de plus faux qu'une telle doctrine (1). On voit par ces paroles que Proclus lui-même n'était pas fixé sur les distinctions établies par Jamblique dans la nature du divin, et que toute cette philosophie était pleine d'équivoque et d'obscurité pour ceux mêmes qui pouvaient l'étudier dans les livres de Jamblique.

La théorie des émanations (2), l'éternité du monde (3), la distinction entre ce qui est éternel et ce qui dure sans commencement ni fin (4), le concours des νέοι δημιουργοί, pour achever l'œuvre du Δημιουργὸς suprême (5), que ce δημιουργὸς soit l'intelli-

(1) Ταῦτα δὲ λέγων, εἰ μὲν τοῦτο σημαίνει, διὰ τῶν λεγομένων, ὅτι καὶ ἐν τῷ δημιουργῷ πάντα ἐστὶ δημιουργικῶς, καὶ τὸ ὂν αὐτὸ καὶ ὁ νοητὸς κόσμος, ἑαυτῷ τε καὶ Ὀρφεῖ συμφωνήσει λέγοντι· — Πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλου τὰ δὲ δώματι κεῖται, — καὶ Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστερὶ σύῤῥα πεφύκει, καὶ ὅσα τοιαῦτα, — καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν ἕκαστον εἶναι τῶν θεῶν τὸ πᾶν, ἄλλον δὲ ἄλλως· τὸν μὲν δημιουργικῶς, τὸν δὲ συνοχικῶς· τὸν δὲ ἀτρεπτῶς, τὸν δὲ τρεπτῶς· τὸν δὲ ἄλλως κατὰ τὴν ἰδιότητα τὴν θείαν· εἰ δ' ὅτι πᾶν τὸ μεταξὺ πλάτος τοῦ τε κόσμου καὶ τοῦ ἑνὸς, ὁ δημιουργὸς ἐστὶ, τοῦτο ἤδη ἀπορίας ἄξιον, κ. τ. λ., p. 94.

(2) Pr., *Comm. Tim.*, p. 94, p. 98.

(3) *Ib.*, p. 71, sq. 85, 89.

(4) *Ib.*, p. 70.

(4) *Ib.*, p. 121, p. 348.

gence divine ou l'âme divine, ce sont autant de points qui paraissent n'avoir pas été controversés dans l'école; mais il n'en est pas de même de la nature des νέοι δημιουργοὶ et du mode de leur intervention. Pour la plupart des Alexandrins, les dieux sont les idées mêmes, ou les universaux, considérés dans leur action efficace sur la nature des choses, et pour Jamblique, lorsqu'il parle des différentes classes des dieux, ces classes correspondent à celles des idées (1); ainsi, les dieux que comprend dans son sein le second dieu, sont les idées les plus élevées après les monades universelles. L'action de ces grands dieux sur le monde n'est pas, à proprement parler, l'action créatrice, puisque le δημιουργὸς ne vient qu'au troisième rang, et par conséquent après eux; mais quoique la qualité et la fonction de δημιουργὸς n'appartiennent qu'au troisième dieu, le second est déjà τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικὸν, τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικὸν, τὸ προϊὸν παντί (2). Son action n'est pas immédiate, mais il agit; s'il n'est pas la cause directe de la δημιουργία, il en est, en quelque façon, la cause éminente. La même relation qui existe entre le second dieu et le δημιουργὸς doit être établie entre les grands dieux que le second dieu renferme en son sein, et les dieux d'un ordre inférieur, et cependant universels, qui se rapportent au δημιουργός. Les uns sont les créateurs par excellence, et

(1) Λέγει γὰρ (Πυθαγ.). « Ὅδε περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῷ Μνημάρχω..... τὰν ἀριθμῶ οὐσίαν ἀΐδιον εἶναι μὲν ἀρχάν, προμαθεστάταν τῷ παντὸς ὠρανῶ καὶ γᾶς, καὶ τᾶς μεταξὺ φύσιος· ἔτι δὲ καὶ θείων, καὶ θεῶ, καί δαιμόνων διαμονᾶς ῥίζαν, κ. τ. λ. *Vie de Pyth.*, Kiessl., p. 306.

(2) Pr., *Comm. Tim.*, p 94.

les autres ne créent que de seconde main, et, pour ainsi dire, à la suite (1).

Ainsi, par cette action supérieure du second dieu qui domine celle du troisième et la dirige, cette pluralité de causes n'ôte rien à l'harmonie du monde; et cette autre division qui, dans chacun de ces dieux, place de nombreuses divinités inférieures, permet à Jamblique d'admettre une infinité de forces créatrices diverses, et de les absorber en même temps dans une force plus parfaite, qui les contient et les fonde, qui tout à la fois s'en distingue et se confond avec elles. S'il n'y avait d'autre cause que le second dieu, le monde serait trop rapproché du premier; le troisième dieu est donc nécessaire; mais si le second dieu et le troisième, qui n'est en quelque sorte que l'expansion du second, agissaient seuls et sans le concours des νέοι δημιουργοί, le monde ne participerait que de l'unité, ou du moins la multiplicité serait purement numérique, et sans variété de lois et de formes (2). Dans le système de Jamblique, les νέοι δημιουργοί sont au second et surtout au troisième dieu, ce que les astres, dans le système d'Aristote, sont au moteur mobile (3).

Proclus combat cette pluralité de δημιουργοί. Le sentiment de Jamblique lui paraît inconciliable avec l'unité du monde. Il n'importe que Jamblique reconnaisse l'unité du monde; le τὸ κενὸν en peut con-

(1) Ἀναλογεῖ γὰρ τοῖς ποιητικοῖς κοσμικῆς ἐναντιώσεως καὶ πρωτουργοῖς αἰτίοις, ὡς ὁ Κριτίας τοῖς προσεχέσι, καὶ δευτερουργοῖς. Pr., *Comm. Tim.*, p. 29.

(2) *Ib.*, p. 121.

(3) Cf. Arist., *Met.*, l. 12.

tenir un nombre infini, en sorte que s'il y a plusieurs ouvriers, il peut y avoir plusieurs mondes; ce qui est absurde en soi, dit-il, et contraire à toute la philosophie de Platon (1). Cette argumentation n'est que spécieuse. Les νέοι δημιουργοὶ de Jamblique ne sont pas égaux entre eux; ils n'ont pas, chacun, la puissance de créer un monde, mais seulement une classe des êtres qui composent un monde; ils ne sont pas indépendants les uns des autres, et enfin ils se ramènent tous à l'unité du troisième dieu, dont ils ne sont guère que les vertus. Ainsi pour ne prendre que les premières monades, ou les idées les plus élevées qui se divisent ensuite en idées plus nombreuses à mesure qu'on descend les degrés de l'émanation universelle; l'idée première (ou monade qui a pour forme la monadicité) est cause de l'unité et de l'harmonie; la monade qui a pour forme la dualité, ou monade-dyade, est cause de la diffusion et de la différence, προόδου καὶ διακρίσεως; la triade, τῆς ἐπιστροφῆς τῶν προελθόντων; la tétrade est le παναρμόνιον ὄντως. Le nombre neuf, composé de trois fois trois, est une nouvelle unité, ἓν νέον (ἐννεάς), etc. (2).

Si le nombre des δημιουργοὶ et la différence de leurs efficaces explique la variété des espèces sensibles, il reste encore à rendre compte de la multiplicité des individus dans la même espèce. La réponse de Porphyre, que l'idée ou le dieu donne la forme spéci-

(1) *Comm. Tim.*, p. 121.

(2) *Ib.*, p. 206 et 214. Toute cette théorie paraît admirable à Proclus. Οὕτως θαυμαστὴν οὖσαν, dit-il à plusieurs reprises.

fique commune, et que la matière constitue la multiplicité numérique, quoique conforme à la manière dont Aristote interprétait la théorie des idées (1), ne satisfaisait pas Jamblique, qui objectait le soleil et la lune, uniques dans leur espèce. Il fallait, selon lui, recourir à la nature même des δημιουργοί, dont les uns participent de la nature du même, et n'engendrent que l'unité, les autres de la nature du divers, et donnent naissance à la pluralité (2).

Cette opposition de l'un et du multiple, du même et du divers, se rencontre dans toute la nature, quelque haut que l'on remonte dans l'échelle des êtres. Il n'y a que le premier en soi, qui étant l'unité par essence, exclut toute multiplicité. Le second est un, parce qu'il tient son être de l'unité absolue; et en même temps, parce qu'il n'est pas cette unité elle-même, il participe du divers. Dans toute la suite des émanations, dans toute la série du πρόοδος, il y a guerre entre ces deux principes. De la supériorité de l'unité sur la dyade provient l'ordre qui règne dans le monde, et des efforts constants de la dyade pour s'opposer à l'action de son contraire, viennent ces alternatives d'être et de non être, de fin et de commencement qui constituent la vie et la durée du monde sensible. Le monde est donc comme une république composée de plusieurs classes, ou comme deux états ennemis, dont le plus généreux et le plus noble triomphe sans cesse des attaques de l'autre,

(1) *Mét.*, l. 1 et 12.
(2) Pr. l. l., p. 134.

sans y pouvoir mettre un terme (1). De là cette expression de Jamblique, ποιητικοὶ κοσμικῆς ἐναντιώσεως (2).

Il donnait pour caractère à la nature divine prise en général, d'agir et de ne point pâtir. C'est ainsi qu'il explique la lance et le bouclier de Minerve; le bouclier la protége contre toute affection venant du dehors: la lance est le signe du pouvoir qu'elle exerce sur le monde. Le pâtir, en effet, est une marque de faiblesse, c'est une imperfection qui provient dans un être de ce qu'il tient du néant; c'est par là que les autres forces peuvent prévaloir sur la sienne et lui imposer une modification. Agir, au contraire, c'est non-seulement se posséder soi-même, se garantir de toute atteinte et rendre effective et actuelle toute la virtualité contenue dans la définition de son être propre; c'est de plus exercer un empire, s'approprier, en les domptant, des natures étrangères, et ramener à soi des puissances inférieures comme à la source de leur activité et à la cause de leur être. Πᾶν τὸ θεῖον καὶ δρᾶν χρὴ καὶ μὴ πάσχειν, dit Jamblique (3).

L'activité peut être le signe ou du moins la condition de la divinité, sans qu'il en résulte aucune contradiction avec les principes essentiels de la philosophie alexandrine, car toute activité n'est pas expansion, et les Alexandrins pouvaient dire comme nous que l'identité actuelle de l'être et du possible, qui

(1) *Ib.*, p. 24.
(2) *Ib.*, p. 29.
(3) *Ib.*, p. 48.

est l'entéléchie par excellence, et dont la forme extérieure est l'action, constitue la divinité. Nous verrons ce même principe de l'excellence de la puissance active repris et développé par Proclus, qui en a fait par les graves conséquences qu'il en a tirées, l'un des traits principaux de sa philosophie (1). Jamblique n'en avait pas vu toute la portée; et cependant, ce qui montre bien qu'il regardait la puissance comme un des attributs essentiels du divin, c'est qu'il insistait sur l'énergie de la puissance créatrice, et ne donnait d'autres limites à son action directe que la limite même de l'être. La loi du développement des forces est, selon lui, que ce développement ne s'arrête jamais de lui-même, et va à l'infini, s'il n'est arrêté et neutralisé par l'action d'une force contraire (2).

On peut se demander jusqu'où s'étend cette expression de Jamblique, τὸ θεῖον. Il ne réserve pas ce nom aux trois grands dieux, aux dieux éternels, qui, dépendant tous du premier, unis entre eux par tous les liens de la génération et de l'amour, et surtout par la communion de la substance divine, représentent sans doute, sous d'autres noms, la trinité hypostatique de Plotin, et ne constituent pas une doctrine polythéiste; il appelle également du nom de dieux les premières monades intelligibles, les premiers et seconds δημιουργοί, l'âme du monde,

(1) *Voyez* ci-dessous, livre 5, c. 3 et 4.

(2) Ὁ δὲ θεῖος Ἰάμϐλιχος οὐ διακρίνει τὰ ὑψηλότερα ἀπὸ τῶν κοιλοτέρων τῇ πλείονι μεταδόσει. Πάντα γὰρ ἄχρι τῆς ὕλης κάτεισι. Δόγμα γάρ ἐστιν, ἀφ' οὗ ἄν τι ἄρξεται ἐνεργεῖν, μὴ παύεσθαι ἄχρι τῶν ἐσχάτων, κ. τ. λ. Olympiodore, *Comm.* sur le Ier *Alcibiade*, Cr., p. 110 sq.

les astres, qui sont des dieux visibles pour tous les anciens et pour lui, les esprits qui habitent les astres ou sont emportés avec eux dans leurs évolutions comme des courtisans qui entourent un roi, les puissances d'un ordre inférieur qui président aux lois de la nature, aux éléments, aux saisons, et celles enfin qui ont reçu le gouvernement des choses humaines, et que la Providence emploie à l'accomplissement de ses desseins, comme un monarque assigne des provinces aux grands de son empire. Il distingue avec soin les dieux, les démons, les demi-dieux ou héros (1); et nous savons, par le témoignage unanime des Alexandrins et des Pères, que dans la science des démons et des dieux, et dans l'art de les évoquer, il surpassait à la fois ses devanciers et ses successeurs.

Distinguer les dieux universels et les dieux particuliers, et parmi ceux-ci des dieux, des demi-dieux de diverses espèces, c'est ce que Porphyre avait déjà fait; et le désir de rapprocher leur doctrine de la mythologie, portait tous les Alexandrins à reconnaître l'existence de ces divinités visibles et invisibles qu'ils identifiaient ensuite avec les idées ou les nombres pythagoriques, pour concilier le caractère philosophique et le caractère religieux de leur système. Mais Jamblique faisait mieux que de décrire toute la

(1) Dans la *Vie de Pythagore*, et ailleurs, lorsqu'il énumère ces distinctions, il les présente toujours en termes qui impliquent une adhésion sans réserve : *ex. gr.* : Καὶ καθόλου τοὺς μὲν θεοὺς τῶν δαιμόνων, ἐκείνους δὲ τῶν ἡμιθέων, τοὺς ἥρως δὲ τῶν ἀνθρώπων. *Vie de Pyth.*, Kiess., p. 80. — Cf., p. 68 : Οἱ δὲ τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα, *et pass.*

hiérarchie céleste ; il savait jusqu'au nombre des dieux contenus dans chaque espèce, jusqu'aux lois suivant lesquelles ces espèces s'engendraient les unes des autres. Ainsi, dans le ciel il plaçait un nombre déterminé de dieux, qui d'abord, en vertu de l'efficace de la dyade, en produisaient le double, et ensuite le triple en vertu de la triade, puis le quintuple, puis en vertu du septénaire, le septuple ; doctrine féconde, qui devait mettre à l'aise la mythologie ; il le fallait : Varron n'avait-il pas compté les dieux par milliers (1)? Sur quoi cependant pouvait se fonder Jamblique pour établir cette généalogie? On ne peut même attendre qu'il allègue une de ces raisons mystérieuses et bizarres dont se payent les écoles de philosophie dans les temps de décadence complète. Aussi ne fait-il aucun effort à cet égard ; et ces théories sont sans doute de celles dont il disait dans la *Vie de Pythagore* qu'on ne peut les connaître que par la révélation ou la théurgie (2). La nature des démons, disait-il, et en général de tous les êtres qui sont au-dessus de nous ne se révèle qu'à grand'peine à ceux qui n'ont pas accompli les purifications (3).

(1) Καὶ ἀπὸ τῶν οὐρανιῶν δὲ χορῶν πρόεισί τις εἰς τὴν γένεσιν διάταξις διπλασιαζομένη, ὥς φησιν ὁ θεῖος Ἰαμβλ. Ἀπὸ μὲν γὰρ τῶν εἴκοσι καὶ ἑνὸς ἡγεμόνων γενέσθαι δύο καὶ τετταράκοντα καθ' ἑκάστην στοιχείου λῆξιν ἡγεμονίας θεῶν γενεσιουργῶν· ἀπὸ δὲ τῶν ἓξ καὶ τριάκοντα δεκαδαρχῶν δύο καὶ ἑβδομήκοντα προεληλυθέναι καὶ ἄλλους ὡσαύτως θεοὺς, πλήθει μὲν διπλασίους τῶν οὐρανίων, δυνάμει δὲ ἀπολειπομένους, κ. τ. λ. Pr., l. l., p. 299.

(2) Διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι· μόνη γὰρ αὕτη ἑρμηνεία τῆς περὶ τῶν θεῶν διανοίας ἐστί. *Vie de P.*, Kiessl. 290.

(3) Πρῶτον μὲν οὖν ῥητέον, ὃ καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχός φησιν, ὅτι τὰς μὲν ὑπάρξεις τῶν δαιμόνων καὶ ὅλως τῶν κρειττόνων ἡμῖν θεωρῆσαι χαλεπώτατόν ἐστι τοῖς μὴ τελέως ἐκκεκαθαρμένοις τὸν τῆς ψυχῆς νοῦν. ὅπου γε καὶ ψυχῆς οὐσίαν κατιδεῖν οὐ ῥᾴδιον παντί. Procl., *Comm. Alcib.*, Bss., p. 34. — Cf. *Ib.*, p. 88.

Plus la philosophie de Jamblique s'écarte des méthodes scientifiques, et tend à s'absorber dans la théurgie, plus les principes de métaphysique doivent lui être à charge. Voilà en effet le monde peuplé de dieux, de demi-dieux, de héros; des relations supposées entre eux et nous; une efficace directe attribuée aux prières, aux cérémonies théurgiques: comment soutenir avec tout cela l'unité immuable des lois de la Providence, et ce que Plotin appelle aussi quelquefois l'inflexible justice des dieux? A mesure que l'école donnait plus d'importance à la théurgie, cette difficulté devenait pour elle la difficulté capitale. Nous verrons que dans cet embarras, forcés de conserver la nécessité qui plane sur tout le système, et de rendre possibles et efficaces le culte, la prière, les évocations, les Alexandrins furent conduits à une théorie fort analogue à celle de Malebranche sur la grâce; le traité *sur les Mystères* en renferme des traces évidentes (1). Cependant il n'y a rien de pareil, quoiqu'il n'y ait non plus rien de contraire dans les fragments et les écrits plus authentiquement attribués à Jamblique. D'une part, il conserve l'immutabilité de la volonté divine, conséquence nécessaire du principe de l'unité absolue; il va même jusqu'à montrer l'enchaînement successif des causes qui gouvernent infailliblement la production des êtres et des phénomènes; il appelle ce déterminisme de son vrai nom, la fatalité, l'*εἱμαρμένη* (2); mais en même temps,

(1) *Voyez* ci-après, p. 233.

(2) Πάντα μὲν τὰ ὄντα τῷ ἑνὶ ἐστὶν ὄντα..... Κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τῶν

non content de cette fatalité qui dépend uniquement de la perfection de Dieu, il semble reconnaître dans le monde une imperfection naturelle, quelque chose que la toute-puissance divine ne peut vaincre, et il appelle encore ce quelque chose, l'*εἱμαρμένη*, ou quelquefois la nature, *φύσις* (1). A mesure que la génération s'éloigne de Dieu, elle participe davantage du néant et du multiple, et par une conséquence nécessaire, le déterminisme diminue, la force aveugle s'accroît. Il en résulte du mal, ou, ce qui est aussi du mal aux yeux de Jamblique, des accidents sans rapports nécessaires avec les lois de la nature. C'est là que les dieux portent remède (2); ils adoucissent par leurs dons les rudes arrêts du destin, *διακοσμεῖται ἡ εἱμαρμένη τοῖς ἀγαθοῖς*. Leur action, loin d'intervertir l'ordre éternel, le confirme, le favorise, l'empêche de se vicier à la longue, et de s'écarter de la droite voie. Ainsi par la volonté des dieux sont sauvées les lois bienfaisantes de la Providence, la liberté de l'âme et tous les biens qui découlent pour nous de la protection des dieux, et de l'exercice de la

περὶ τὴν φύσιν αἰτιῶν, πολυειδῶν ὄντων καὶ πολυμερίστων, ἠρτημένων τε ἀπὸ πλειόνων ἀρχῶν, ἀπὸ μιᾶς ὅλης αἰτίας τὸ πλῆθος ἐκκρέμαται, κατὰ μίαν δὲ σύνδεσιν πάντα πρὸς ἄλληλα συμπλέκεται, καὶ εἰς ἓν ἀνήκει τὸ περιεκτικώτατον τῆς αἰτίας κράτος ὁ σύνδεσμος τῶν πλειόνων αἰτιῶν..... Μίαν οὖν τάξιν, πάσας τάξεις ὁμοῦ περιλαβοῦσαν ἐν αὐτῇ, τὴν εἱμαρμένην ἀφοριστέον. Ἐκ τῆς Ἰαμβλίχου πρὸς Μακεδόνιον ἐπιστολῆς, Stob., Heer., p. 184.

(1) Τῆς δ' εἱμαρμένης ἡ οὐσία σύμπασά ἐστιν ἐν τῇ φύσει· φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου, καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως, κ. τ. λ. Ἐκ τῆς πρὸς Σώπατρον ἐπιστολῆς Stob., Heer., p. 186.

(2) Δεῖσθαι γὰρ ἡμᾶς ἐπιστατείας τοιαύτης, ᾗ κατὰ μηδὲν ἀνταίρειν ἀξιώσομεν· τοιαύτην δὲ εἶναι τὴν ὑπὸ τοῦ θείου γινομένην· εἴπερ ἐστὶ τὸ θεῖον τοιοῦτον, ἄξιον εἶναι τῆς τοῦ σύμπαντος ἀρχῆς. *Vie de P.*, p. 174.

liberté (1). Nos âmes elles-mêmes concourent à l'action de la Providence, les plus parfaites en s'y associant, d'autres, d'une beauté moins accomplie, en servant d'instruments à la volonté des dieux (2).

Jamblique s'était beaucoup occupé de psychologie. Stobée nous a conservé un grand nombre de fragments empruntés à divers chapitres de son traité *sur l'Ame*. Nous en connaissons ainsi les titres et les divisions principales. L'un de ces chapitres était consacré aux facultés de l'âme, un autre à ses opérations, *περὶ δυνάμεων*, *περὶ ἔργων* (3); un autre roulait sur *la quantité* de l'âme, *περὶ μετροῦ ψυχῆς* (4), un autre sur la différence de la chute des âmes, *περὶ διαφορᾶς καθόδου τῶν ψυχῶν* (5), un autre sur la mort (6). Jamblique, dont l'érudition était immense, avait rassemblé sur chaque question, les opinions de ses devanciers; et comme ces résumés historiques

(1) Οἱ Θεοὶ τὴν εἱμαρμένην συνέχοντες, διὰ παντὸς ἐπανορθοῦνται· ἡ δ' ἐπανόρθωσις αὐτῶν ποτὲ μὲν ἐλάττωσιν κακῶν, ποτὲ δὲ παραμυθίαν, ἐνιότε δὲ καὶ ἀναίρεσιν ἀπεργάζεται· ἀφ' οὗ δὴ διακοσμεῖται ἡ εἱμαρμένη τοῖς ἀγαθοῖς, διακοσμουμένη δὲ οὐχ ὑποφαίνεται πᾶσα πρὸς τὴν ἄτακτον φύσιν τῆς γενέσεως. Οὐκοῦν ἔτι μᾶλλον σώζεται ἡ πεπρωμένη διὰ τῆς τοιαύτης ἐπανορθώσεως, καὶ τὸ παρατρέπον αὐτῆς μένει κατὰ τὴν ἄτρεπτον τῶν θεῶν ἀγαθότητα συνεχόμενον, διότι οὐκ ἐᾶται ὑποῤῥεῖν εἰς τὴν ἄτακτον πλημμέλειαν. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, τό τε ἀγαθοειδὲς τῆς προνοίας, τό τε αὐτεξούσιον τῆς ψυχῆς, καὶ πάντα τὰ κάλλιστα διασώζεται, τῇ βουλῇ τῶν θεῶν συνυπάρχοντα. Ἰαμβλ. ἐκ τῆς πρὸς Ποιμένιον ἐπιστολῆς. Stob., Heer., p. 80.

(2) Ἔλυσε δὲ αὐτὸς παγκάλως λέγων, ὅτι ἐν ἑτέροις φησὶν ὁ Πλάτων, ὅτι αἱ μὲν τελειοτέραι ψυχαὶ συνεπιτροπεύουσι τὰ τῇδε τῷ θεῷ καὶ συνδιοικοῦσιν. αἱ δὲ ἀτελέστεραι ὡς ὄργανον εἰσι· καὶ οὕτως χρῆται αὐταῖς ὁ Θεὸς πρὸς τὰ ἐνταῦθα. Οὐ μόνον δὲ ταῖς ἀτελεστέραις, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ ταῖς κακαῖς, οἷον φονεῦσι πρὸς τὸ δίκην ἀξίαν δοῦναι τοὺς ὀφείλοντας. Olymp. *Comm. Alc.*, Cr., p. 60.

(3) Cf. Stob., Heer., p. 886.

(4) *Ib.*, p. 898.

(5) *Ib.*, p. 908.

(6) *Ib.*, p. 920.

rentraient dans le plan de Stobée, il en a rempli sa collection. C'est ainsi que nous sont parvenus une foule de détails qui sans cela auraient été perdus pour l'histoire. Malheureusement, Stobée n'a extrait de ce livre que des fragments historiques, et l'on peut à peine en tirer quelques inductions sur les opinions propres à Jamblique lui-même. Quelle était par exemple sa façon de penser sur ce grand problème des rapports de l'âme individuelle avec l'âme universelle, au sujet duquel nous avons vu Plotin, Porphyre, Amélius divisés ? Quoique son opinion particulière ne se fasse pas jour dans le très-long morceau qui nous reste de lui sur cette question, on peut néanmoins soutenir hardiment qu'il pensait avec les Stoïciens, Plotin et Amélius, que toutes les âmes ont une seule et même substance. Après avoir émis leur opinion et celle de Porphyre, qui tout en confondant les substances, distingue les opérations (1), il ajoute que, suivant une autre théorie, « qui n'est pas méprisable, » les opérations diffèrent selon le genre et l'espèce des âmes ; parfaites dans les âmes universelles, pures et immatérielles dans les âmes divines, efficaces dans les démons, grandes dans les héros, elles sont périssables et mortelles dans les animaux et les hommes (2). Il résulte de cette théorie « plus exacte que les autres, » ajoute-t-il, une distinc-

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 4, t. II, p. 150.

(2) Γένοιτο δὲ καὶ ἄλλη δόξα οὐκ ἀπόβλητος, ἡ κατὰ γένη καὶ εἴδη τῶν ψυχῶν, ἄλλα μὲν τὰ τῶν ὅλων παντελῆ, ἄλλα δὲ τῶν θείων· ψυχῶν ἄχραντα καὶ ἄϋλα,

tion importante; c'est que les actions des âmes universelles et des âmes divines appartiennent à la nature de l'âme, c'est-à-dire, viennent de son fond et l'affectent tout entière; tandis que les actions des âmes individuelles demeurent étrangères à sa substance (1).

Sur les questions ordinaires de psychologie, la doctrine de Jamblique diffère peu de celle de Platon; nos âmes, destinées à l'immortalité (2), ne naissent pas avec nos corps; elles y tombent, selon le mythe du *Phèdre*, pour avoir perdu leurs ailes en quittant une vie meilleure. Sans fin ni commencement, comme tout ce qui a la force et la valeur d'un principe, elles n'en sont pas moins engendrées, parce que l'éternité est le propre de Dieu et ne se communique pas. Les chars qui portent les âmes avant qu'elles tombent sur la terre ne sont pas empruntés à la substance des corps célestes, ils sont composés d'éther, *γονιμὴν ἔχοντος δύναμιν*, et suivent la route de l'astre auquel ils sont attachés (3). Lorsque le créateur produit les âmes dès l'origine du monde, il

ἕτερα δὲ τὰ τῶν δαιμονίων δραστήρια, τὰ δὲ τῶν ἡρωϊκῶν μεγάλα, τὰ δὲ τῶν ἐν τοῖς ζώοις καὶ τοῖς ἀνθρώποις θνητοειδῆ, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως ἔργα διαιρουμένη. Ἰάμϐλ. περὶ τῶν ἔργων τῆς ψυχῆς. Stob., Heer., p. 886.

(1) Οἱ δ' ἀσφαλέστερον τούτων διατατόμενοι, καὶ προόδους πρώτας, καὶ δευτέρας, καὶ τρίτας οὐσιῶν τῆς ψυχῆς διισχυριζόμενοι προχωρεῖν εἰς τὸ πρόσω, οἵους ἄν τις θείη κατὰ τοὺς καινῶς μὲν, ἀπταίστως δὲ ἀντιλαμϐανομένους τῶν λόγων, τὰ μὲν τῶν ὅλων ψυχῶν καὶ θείων, καὶ ἀύλων ἐνηργήματα ἐροῦσιν οὗτοι πάντως δήπου καὶ εἰς οὐσίαν ἀποτελευτᾷν· τὰ δὲ τῶν μεριστῶν, καὶ κρατουμένων ἐν ἑνὶ εἴδει, καὶ διαιρουμένων περὶ τοῖς σώμασιν, οὐδαμῶς συγχωρήσουσιν εὐθὺς εἶναι ταῦθ' ἅπερ ἐνεργοῦσι. *Ib.*, p. 888.

(2) Pr. *Comm. Tim.*, p. 311. — Cf. *Vie de Pyth.*, Kiessl., 173.

(3) *Ib.*, p. 321.

les sème dans le ciel et les distribue aux différents astres ; elles sont égales alors, et cette égalité primitive absout la justice de Dieu, car c'est là, selon Jamblique, la première naissance des âmes. Lorsqu'ensuite elles tombent dans un corps terrestre, elles sont déjà inégales par l'usage qu'elles ont fait de leurs facultés d'aimer et de comprendre (1) ; mais ce n'est pas là la vraie naissance : ce n'est plus que l'union de l'âme et du corps, comme ce que nous appelons la mort en est la séparation (2).

Fidèle à cette théorie de l'inégalité des âmes en cette vie, Jamblique ne goûtait pas l'opinion de Théodore et de Porphyre, qui laissent subsister en nous un principe qui pense sans cesse et demeure inaccessible aux passions. C'est là, dit-il, une perfection plus qu'humaine, c'est le terme de nos espérances que nous sommes loin d'atteindre ici-bas. Sans doute il y a en nous une faculté qui est la pensée humaine par excellence, mais elle n'est pas l'absolu de la pensée, car elle serait identique avec la pensée de Dieu ; cette faculté supérieure a reçu le pouvoir de dompter les passions, mais elle ne leur est pas inaccessible, puisque le mal moral existe ; il ne faut pas expliquer la nature humaine de manière à rendre impossible le péché et l'erreur (3). Ainsi,

(1) Cf. Stobée, Heer., p. 912.

(2) *Comm. Tim.*, p. 324.

(3) Τί γὰρ τὸ ἁμαρτάνον ἐν ἡμῖν, ὅταν τῆς ἀλογίας κινησάσης πρὸς ἀκόλαστον φαντασίαν ἐπιδράμωμεν ; ἆρ' οὐχὶ προαίρεσις ; καὶ πῶς οὐχ αὕτη ; κατὰ γὰρ ταύτην διαφέρομεν τῶν φαντασθέντων προπετῶς· εἰ δὲ ἡ προαίρεσις ἁμαρτάνει, πῶς

tandis que la théurgie fait des progrès dans l'école, le véritable élan du mysticisme décroît : Plotin accordait dès cette vie l'identification de la substance humaine avec l'absolu ; Porphyre retenait dans l'extase la conscience de la personnalité, et Jamblique marque du sceau de la faiblesse humaine jusqu'à cette faculté supérieure par laquelle s'établit un commerce entre le divin et nous. A mesure que l'École attend davantage des évocations et des mystères, elle sent diminuer sa foi dans la puissance de la pensée et dans les ferventes aspirations de l'amour.

Jamblique déclare hautement, dans la *Vie de Pythagore* (1), qu'il est difficile de savoir comment plaire à Dieu, à moins que Dieu lui-même ne le révèle ou que l'on n'ait recours aux arts théurgiques ; ἡ διὰ τέχνης θείας πορίζηται (2). Du reste il recommandait de vaincre les passions (3), d'éviter les grands mouvements de l'âme (4), et en général, selon le précepte platonicien, de tendre vers Dieu et de l'imiter par ses actes (5).

Le traité sur *les Mystères* est la réfutation de la *lettre de Porphyre à Anébon*. Une tradition qui remonte jusqu'à Proclus attribue cet ouvrage à Jam-

ἀναμάρτητος ἡ ψυχή ; τί δὲ τὸ ποιοῦν εὐδαίμονα τὴν ὅλην ἡμῶν ζωήν, κ. τ. λ. Pr., l. l., p. 341.

(1) *Vie de P.*, p. 138 ; Kiess., p. 290.

(2) Cf. *ib.*, 93 ; Kiess., p. 202.

(3) *Ib.*, 228, 153, 78, 205 ; Kiess., 448, 320, 168, 416. Cf. *ib.*, p. 68, 167 ; Kiess., 142, 230.

(4) *Ib.*, 196 ; Kiess., p. 402

(5) *Ib.*, 86, sq. ; Kiess., p. 186.

blique; il est plus probable qu'on le doit à quelqu'un de ses disciples (1), mais dans tous les cas il a dû être écrit dans son école et pour ainsi dire sous ses yeux. L'hypothèse même qui le donne à Jamblique n'est pas sans vraisemblance : on y retrouve son style à la fois correct et dépourvu d'élégance ; Porphyre y est traité avec dédain et même avec une sorte d'animosité sourde. On a demandé pourquoi Jamblique aurait répondu à une lettre qui ne lui était pas adressée directement : mauvaise objection ; comment ne pas voir que dans cette lettre, Porphyre pense d'autant plus à Jamblique, qu'il le cite moins ? « Cette lettre, dit l'auteur des *Mystères* est envoyée à Anébon, mon disciple ; mais j'ai tout lieu de penser qu'elle s'adresse à moi (2). » Pourquoi Porphyre a-t-il pris ce détour ? C'est qu'il ne veut pas écrire directement à son disciple devenu son adversaire et son adversaire heureux. Quand le faux Abammon serait en effet le maître d'Anébon, il n'en résulterait rien de positif, puisque Jamblique avait une école, du vivant même de Porphyre ; et d'ailleurs si l'auteur des *Mystères* a caché son nom, ne peut-il pas alléguer une circonstance imaginaire pour mettre en scène son personnage ? Une meilleure objection se tire de la gravité de Jamblique, peu compatible avec cette sorte de déguisement d'ailleurs inutile (3), et d'une différence de doctrine au sujet de la divi-

(1) Cf. Meiners, *Comment. Soc. reg. Gotting.*, vol. 4, p. 50 sq.
(2) Περὶ Μυστ., Sect. 1, c. 1.
(3) Cf. Eun., Ἰάμϐλ.

nité des idoles, que Jamblique reconnaît (1) et que l'auteur des *Mystères* condamne en termes très-explicites (2). On peut choisir entre deux hypothèses qui l'une et l'autre assignent la même époque à cet ouvrage, et en font le complément nécessaire de ce que nous connaissons de la philosophie de Jamblique.

La philosophie qu'il contient s'accorde avec tout ce que nous venons d'exposer ; la multiplicité des dieux suprêmes, les puissances élémentaires que renferme chacun d'eux, le dernier rang assigné à la force créatrice (3), le monde sans cesse agité par deux principes contraires (4), l'inégalité des âmes expliquée par l'hypothèse d'une vie antérieure (5), le dogme de la Providence divine établi sur les mêmes principes et défendu, quoique plus complétement, par des raisons analogues (6). Enfin cet ouvrage se conclut par une apologie de l'amitié qui sent le pythagoricien, et rappelle plusieurs passages de la vie de Pythagore (7).

La théologie des Égyptiens, telle qu'elle est exposée par Abammon dans la huitième partie de son traité, diffère certainement en beaucoup de points des doctrines de Jamblique et même de toute l'École ; mais l'auteur répond à une demande contenue dans

(1) Cf. Les extraits du livre περὶ ἀγαλμάτων dans Photius, Cod. 215.
(2) *Voyez* ci-après, p. 239.
(3) Περὶ Μυστηρ., Sect. 2, c. 19.
(4) Sect. 4, c. 9.
(5) Sect. 4, c. 4.
(6) Sect. 4, c. 5, sqq.
(7) *Ad calc.* Cf. *Vie de Pythagore*, pass.

la lettre de Porphyre : il déploie son érudition à propos des livres d'Hermès, qui avait, dit-il, composé cent livres sur les dieux empyrées, cent sur les dieux éthéréens, et mille sur les dieux célestes (1). Il n'adopte pas pour lui-même toute cette théologie. Malgré son admiration pour la sagesse des Égyptiens il met les Chaldéens bien au-dessus (2). D'ailleurs, ce qu'il dit de la théologie d'Hermès peut à la rigueur se concilier avec les principes de l'École ; c'est toujours l'Unité ineffable au-dessus de l'Être, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας (3), l'intelligence qui s'engendre elle-même du sein de l'unité immobile, et devient la source des idées et de l'Être (4). Seulement, le dogme de la Trinité, et l'action du δημιουργὸς ne s'y trouvent pas clairement déterminés, et on ne les aperçoit pas davantage dans les détails qu'il donne ensuite sur Emeth, le premier des dieux célestes, sur Eicton, la première intelligence, supérieure encore à Emeth, sur les noms divers de l'intelligence que les Égyptiens appellent Amon, quand ils considèrent son efficace, Ptha (le Vulcain des Grecs) quand ils n'adorent en elle que le dieu suprême de l'art, Osiris, etc. (5). Quelques mots confus sur la production de la matière et son organisation peuvent conduire

(1) Sect. 8, c. 2.
(2) Cf. Sect. 3, c. 20, sq.
(3) Sect. 8, c. 2.
(4) Il faut remarquer cette expression ἑαυτὸν ἐξέλαμψε, qui indique un nouvel effort pour conserver intacte l'immobilité du producteur dans l'acte même de la génération. C'est là le grand caractère de ce traité. *Voyez* ci-dessous, la doctrine de la grâce, p. 231.
(5) Sect. 8, c. 3.

à penser qu'il distingue, à peu près de la même façon que Porphyre, le δημιουργὸς et le Père (1), et qu'il attribue ces deux fonctions à deux hypostases diverses (2).

Au milieu de superstitions assez grossières, le traité sur *les Mystères* renferme des traits d'une philosophie élevée; il montre que toute troublée par les visions de la théurgie, l'école de Jamblique se sentait encore, dans cet affaiblissement, de son origine platonicienne, et dans tous les cas il appartient à l'histoire.

Dès le début, l'auteur expose une doctrine sur l'origine de l'idée de Dieu, qui prouve que le résultat le plus clair et le plus profond du mysticisme de Plotin n'avait pas été perdu pour ses successeurs. Nous ne connaissons pas les dieux par le raisonnement, dit-il; nous les connaissons par cela seul que nous pensons; c'est une idée que notre esprit possède dans son fond; il est de notre essence de la posséder (3). Les dieux ici, c'est Dieu lui-même, ou plutôt c'est l'absolu, quelle que soit sa forme. Plotin, fidèle à la tradition platonicienne, démêlait dans le premier acte de notre pensée, ce je ne sais quoi de supérieur et de divin, ce principe de la pensée, étranger à la pensée même, qui seul dans cette fluctuation perpétuelle des phénomènes et des êtres,

(1) *Voyez* ci-dessus, p. 120.
(2) Sect. 8, c. 3, *ad calc.*
(3) Συνυπάρχει γὰρ ἡμῖν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προυπάρχει. Sect. 1, c. 3.

donne à notre intelligence la nourriture solide et substantielle qu'elle demande : vision obscure, mais infaillible, que cet appétit de l'être qui tourmente les âmes philosophiques nous pousse sans cesse à vérifier, à approfondir; puissance mystérieuse qui grandit et semble s'éloigner de nous à mesure qu'on fait effort pour s'en rapprocher, qui n'est que l'être, au premier coup d'œil, et qui devient l'infini, qui semble faite pour donner à notre raison toute la force et tout l'être dont elle est capable, et qui, par sa grandeur, la trouble, l'accable, l'anéantit; principe à la fois nécessaire et impossible qui fonde et détruit la pensée, sans lequel aucun être ne peut être, et qui par son infinité exclut à jamais tous les êtres. Le génie de Platon sonda ces profondeurs sans s'y perdre; trop puissant pour s'arrêter en chemin, trop mesuré pour se jeter dans le mysticisme, trop calme et en même temps trop amoureux pour le doute. Son âme se reposait dans les nobles et sereines doctrines de la *république* et des *lois*, où sans chercher à se rendre compte de Dieu lui-même, sans approfondir l'essence de sa perfection, il se bornait à décrire les effets de sa toute-puissance qui découlent vers nous, la sagesse, la justice, la bonté, et, en un mot, la Providence. Mais sa pensée agitait d'autres problèmes dans le *Phèdre*, dans le *Parménide*, dans le *Timée*, lorsque, non content de trouver dans toute idée intelligible, la trace présente de l'absolu, et d'affirmer que tout être et toute vie découlent du sein de Dieu comme d'une source éternelle, il s'ef-

forçait d'appliquer les lois de la raison humaine à celui par qui la raison existe, d'imposer les conditions du possible à celui sans lequel il n'y a pas de possible, de renfermer dans une définition, d'exprimer par des mots celui qui n'est le premier d'aucune série, ni le genre d'aucune espèce, ni l'analogue d'aucun être; de concilier enfin avec la multiplicité l'absolu de l'être, éternelle négation du multiple. Faire à la raison sa part, accepter pour vrai ce qu'elle démontre, y fonder son espérance, en faire à jamais l'étoile de sa vie; livrer le reste à cette activité dévorante de la curiosité humaine, à cette ardeur qui ne s'éteint pas par la possession de la vérité quand il reste encore d'autres vérités à découvrir ou à chercher; trouver dans la sécurité de ces croyances permises, l'équilibre de ses facultés, la loi de son développement, et dans ces méditations sans issue, mais sans trouble, sur les derniers mystères que Dieu lui-même s'est réservés, un noble usage de sa puissance intellectuelle, la joie toujours nouvelle d'habiter avec Dieu, de se sentir près lui, l'occasion toujours présente de se pénétrer de sa grandeur, cela se pouvait pour Platon, mais pour Plotin cela ne se pouvait plus. Tout ce monde des idées avait été exploré; on avait porté la lumière sur tous les degrés de l'idéal, on avait monté et descendu et remonté encore cette échelle de la dialectique qui du plus humble intelligible s'élève insensiblement jusqu'à Dieu. Platon était entré dans ce monde de l'idéal comme un initiateur; Plotin s'y trouvait tout porté à sa suite, et

le franchissant d'un seul bond, c'est à Dieu seul qu'il s'attacha. Porté sur-le-champ, du premier coup, au bord de l'abîme, il en prit le vertige et se perdit dans le mysticisme. Une fois qu'il eut rêvé l'identification de son âme avec la nature divine, il vécut, pour ainsi dire, d'une double vie, tantôt oubliant le multiple et lui-même dans l'enivrement de l'être absolu, tantôt jetant sur ces abîmes un pont imaginaire, et croyant tout expliquer par cette éternelle alternative d'expansion et de concentration qui, selon lui, constitue à la fois Dieu, le monde, leur différence et leur unité. Il subit les fatales conséquences du mysticisme, mais il en recueillit les nobles fruits : l'amour, l'enthousiasme, la foi héroïque, le mépris souverain de tout ce qui passe et un sentiment vif et puissant de l'ineffable unité de Dieu et de son éternelle solitude. Tombée d'aussi haut, lorsqu'en perdant Plotin elle eut perdu sa lumière, l'école garda du moins cette doctrine de l'unité absolue, ce grand Dieu étranger à toutes nos faiblesses, ineffable, inaccessible à nos facultés bornées, et que nous ne connaîtrions jamais s'il ne se communiquait lui-même. Il est d'une philosophie étroite de penser que le principe par essence est de la nature des autres principes, et que la pure raison, celle qui dans son énergie native connaît et possède Dieu directement, parce que directement elle en émane, partage la nature de cette raison discursive, est soumise aux mêmes lois, au même principe de contradiction. Cette prétendue exaltation de la raison, par laquelle on s'efforce de

lui donner prise sur tout ce qu'elle perçoit, n'aboutit, comme le sensualisme, qu'à l'explication du fait par le fait, et la nécessité est son dernier mot. Non, tout cet orgueil se confond lui-même, et la raison est puissante, parce qu'elle n'a de prise sur Dieu ni pour le démontrer ni pour le décrire. C'est sa faiblesse qui est toute sa force. Si la raison démontre Dieu, si elle l'explique, la raison elle-même est à jamais inexplicable; et ces prétendus principes dont tout l'être est emprunté, ne reposant plus sur une notion supérieure à eux-mêmes, s'évanouissent. Il faut donc dire avec les successeurs de Plotin : « Notre pensée possède dans son fond la pensée de l'absolu; la pensée de l'absolu fonde toutes nos pensées et n'en résulte pas; ce n'est que par elle qu'une lumière brille dans notre esprit; elle donne et ne reçoit point; elle éclaire tout et rien ne l'éclaire; elle est au-dessus de la raison, et pourtant elle est la raison elle-même (1). »

Il y a une différence entre savoir que l'homme est fini et décrire les attributs de cette nature imparfaite; comprendre même ce que c'est que l'imperfection dans un être imparfait, ce n'est pas approfondir la nature et les attributs de cet être que l'imperfection limite sans le constituer. De même, nous savons que Dieu est et qu'il est infini, et nous pouvons déterminer en une certaine mesure la nature de l'infinité, sans pour cela comprendre les attributs

(1) Ἐπεὶ οὐδὲ λόγον περὶ θεῶν ἄνευ θεῶν λαλεῖν δυνατὸν, κ. τ. λ, sect. 3, c. 18. — Cf. Sect. 1, c. 3.

infinis de Dieu. Plus nous faisons de progrès dans la compréhension de l'infinité, et plus nous apprenons à dire que cet être, à qui l'infinité appartient, nous est incompréhensible.

Il ne se peut qu'un même esprit connaisse avec évidence que la perfection absolue existe, et qu'il ne sache pas du même coup que tout ce qui est perfection dans un être le rapproche de Dieu, que tout ce qui est manque et privation l'en éloigne. De là cette tendance à donner à Dieu tout ce qui semble une perfection dans la créature; tendance légitime, puisque tout être est éminemment contenu dans le sein de Dieu, mais contre laquelle il faut se tenir en garde si elle doit avoir pour résultat de faire Dieu à notre image.

Par l'idée que nous avons de Dieu, Dieu est infini et incompréhensible; par les preuves que nous avons de la Providence, Dieu est bon, intelligent, puissant. Ce n'est pas que nous arrivions par cette voie détournée à comprendre Dieu; mais par les effets de sa puissance, nous voyons qu'il n'y a rien en lui qui ressemble à la négation de l'intelligence, de la bonté, de la puissance. Nous lui donnons ces attributs, parce qu'ils expriment ce que nous connaissons de plus parfait après lui, avec cette réserve qu'il ne les possède pas sous la forme que nous connaissons. Il les possède éminemment, absolument. Parler ainsi, c'est insister sur la perfection de Dieu, ce n'est point la décrire. Nous n'en décrivons que les effets.

Ce qui nous sépare des Alexandrins, c'est le mot et

non la chose. Nous donnons l'être, l'intelligence, la puissance à Dieu; mais cet être, cette intelligence, cette puissance ne sont pas univoques avec les nôtres. Ils disent que Dieu est au-dessus de l'être, de l'intelligence et de la puissance; mais ils avouent qu'il en est la source. L'axiome: Nul ne donne ce qu'il n'a pas, ne s'applique ni aux Alexandrins, ni à nous. Si Dieu, en restant lui-même, donnait sa propre substance et son intelligence et sa puissance, il donnerait ce qu'il n'a pas. C'est parce qu'il n'est pas, du moins dans le sens précis et rigoureux, ce qu'il nous fait être, c'est parce que notre être, notre pensée, notre force diffèrent de lui en nature, comme en degré, c'est pour cela que la création est possible.

On peut donc, en un sens, savoir ce que Dieu est, et en un sens on ne le sait pas. C'est par l'être absolu que nous pouvons affirmer l'être relatif; mais c'est par la connaissance de l'être que nous sommes, que nous pouvons balbutier quelques mots sur la nature de l'être absolu. Lui seul est l'intelligible, le positif, le réel; notre sphère est bien au-dessous. Relégués dans le temps et dans l'espace, notre sort est de voir Dieu au-dessus de nous, de le connaître, de l'admirer, de l'aimer, et de ne point le comprendre (1).

Mais cette vertu que fait sortir de soi une puissance inconnue, nous en connaissons les effets. Ce qu'est, dans son fond, la puissance créatrice,

(1) *Voyez* ci-dessus, livre 3, ch. I. *Voyez* aussi la *Préface* du premier volume, et le chapitre V du second livre, p. 368 sqq.

nous l'ignorerons toujours; mais que Dieu agit sur le monde pour le tirer du néant, et le maintenir dans l'être, qu'il emploie à ses fins les moyens les plus simples, et des moyens toujours analogues, nous le savons. Sans pénétrer sa nature, qui est trop loin de nous, nous voyons sa lumière dans notre esprit, nous sentons sa grâce dans notre cœur. Dans cet empire du monde, où le monarque seul se dérobe à nos regards, nous retrouvons à chaque pas la trace de sa sagesse et de sa puissance. Nous adorons un dieu ineffable, et nous étudions les signes éclatants de sa Providence; où est la contradiction?

Après avoir placé son dieu si haut que notre raison ne saurait l'atteindre, l'auteur des *Mystères* conserve donc le droit de décrire l'action divine et d'établir, sur les traces de Plotin, que le monde est organisé et gouverné de telle sorte qu'on est forcé de reconnaître qu'une puissance sans limites, une intelligence accomplie, une bonté parfaite président à ses destinées. Le monde renferme du mal; c'est qu'il n'est pas la perfection même, et que, dans une hiérarchie, le mal marque les degrés, et, pour ainsi dire, la série décroissante de l'être. Le mal ne vient pas des dieux, il vient des démons malfaisants dont la nature est toute dans le mensonge et l'injustice (1). Il vient de notre ignorance, de l'abus que nous faisons des dons que nous avons reçus (2). N'accusons point les dieux, n'accusons que notre ignorance et

(1) Sect. 4, c. 7.
(2) Sect. 4, c. 10, c. 12.

notre légèreté qui nous portent à juger un événement sans en considérer la suite (1). Qu'y a-t-il entre la justice de Dieu et la nôtre ; entre ce coin du temps et de l'espace, et l'ordre universel que les dieux contemplent (2)? Notre esprit se trouble pour un méchant favorisé, pour un juste malheureux ; mais les dieux connaissent nos vies antérieures et ne nous jugent jamais sur un seul jour (3). C'est une mauvaise mesure pour peser les actions des dieux que de considérer ce que nous sommes (4).

Si l'on peut admettre la providence divine sans déroger à la doctrine de l'incompréhensibilité absolue de Dieu, il n'en reste pas moins à concilier la multiplicité et la variété des voies par lesquelles s'exerce la Providence, avec la simplicité, l'immutabilité de la source d'où elle émane. C'est la question même des rapports de l'Un avec le multiple ou de l'éternité avec le temps et l'espace. La philosophie de Plotin s'était consumée en efforts pour résoudre cette difficulté ; Abammon, ou plutôt Jamblique, s'attache à un problème voisin de celui-là, et dont la solution l'intéresse d'autant plus qu'au lieu de ré-

(1) Sect. 4, c. 6, c. 8.

(2) *Ib.*, c. 5.

(3) *Ib.*, c. 4.

(4) Sect. 1, c. 21 ; Sect. 9, c. 16. — Cf. Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, septième semaine, deuxième élévation. Considérons la justice humaine, nous y verrons une image de cette justice de Dieu (dans le péché originel). Un père dégradé perd sa noblesse et pour lui et pour ses enfants, surtout pour ceux qui sont à naître ; ils perdent en lui tous leurs biens, lorsqu'il mérite de les perdre. S'il est banni et exclu de la société de ses citoyens, et comme du sein maternel de sa terre natale, ils sont bannis avec lui à jamais. Pleurons, malheureux enfants d'un père justement proscrit, et bannis éternellement autant que justement de la cité sainte.....

duire, comme Plotin, le commerce que nous avons volontairement avec Dieu à la méditation et à l'amour, il se dispose à établir la nécessité d'un culte extérieur et des opérations de la théurgie. Si Dieu est immuable, pourquoi le prier? Si sa justice ne peut être fléchie, quel est le sens des expiations? S'il n'est pas au pouvoir de la créature de réagir sur son auteur, à quoi bon élever des temples? Quelle est la force d'une cérémonie et la valeur d'une évocation? Telle est l'immensité de l'abîme qui nous sépare de Dieu, qu'on ne peut exalter la grandeur de l'infini sans que tout rapport de lui à nous et de nous à lui semble devenir impossible.

La réponse de Jamblique est solide. Les dieux n'ont point de passions; ils ne sont ni charmés par nos prières, ni apaisés par nos sacrifices. La colère des dieux est une expression figurée qui signifie seulement que nous sommes placés, par notre faute, dans l'impossibilité de jouir de leurs bienfaits, comme on dit que le soleil se cache et se dérobe à nos yeux quand l'interposition d'un corps nous prive de sa chaleur et de sa lumière (1). Les sacrifices ne sont que la représentation symbolique des mystères, institués pour faire participer nos corps au culte que nous devons à Dieu, pour rendre plus présente et plus vive l'idée des perfections divines et pour nous donner, par l'usage de paroles et de cérémonies consacrées, le pouvoir de vaincre

(1) Sect. 1, c. 13.

les passions et de nous rapprocher de Dieu (1). Ni le premier des dieux, ni le chœur céleste qui l'entoure ne peuvent souffrir de violence (2). Quand les dieux nous font des grâces, ils le font de leur propre mouvement ; nos prières nous mettent seulement en état de les recevoir. Comment dire que les prières, qui délivrent des passions celui qui prie, en supposent dans ceux qui sont priés (3)? Quand les dieux cèdent en apparence à nos invocations, la divinité ne descend pas, c'est notre âme qui s'élève (4). Si quelquefois les dieux semblent obéir à la voix du prêtre, ce n'est pas que l'homme agisse sur les dieux ; ce sont les dieux qui agissent sur eux-mêmes : les cérémonies sacramentelles opèrent leur effet par elles-mêmes sans notre concours. L'observance des cérémonies mystérieuses, accomplies selon le rite sacré, et la puissance ineffable des symboles que les dieux seuls comprennent, en détruisant les différences qui séparent les espèces, opèrent des rapprochements auxquels le prêtre est étranger. Il n'est que le dépositaire d'une force dont il n'a pas l'intelligence, et l'organe d'un plus grand dieu (5). Quand il menace les dieux, ce n'est pas l'homme qui parle, c'est le ministre d'un dieu supérieur, ou plutôt c'est ce dieu lui-même par la voix de son ministre (6). Ainsi, Dieu reste immuable, supérieur au

(1) Sect. 1, c. 21.
(2) Sect. 1, c. 14, et Sect. 3, c. 18.
(3) Sect. 1, c. 12.
(4) *Ibid.* Cf. Sect. 2, c. 11, Sect. 4, c. 1.
(5) Sect. 2, c. 11.
(6) Sect. 4, c. 1, 2 et 3 ; Sect. 6, c. 6 ; Sect. 5, c. 7.

temps et au mouvement, inflexible dans sa justice, constant dans ses desseins, à la fois généreux et inexorable. De son sein, en même temps que l'être et la vie, découlent à grands flots tous les trésors de la grâce; tout homme est appelé à les recueillir, pourvu que par ses vertus, il ait fait de son esprit et de son cœur un vase digne de les recevoir, ou que, par une expiation accomplie suivant l'ordre des dieux ou de leurs prêtres, il se soit purgé de ses souillures (1). La volonté des dieux ne s'accommode pas à celle du prêtre, c'est le prêtre qui, par l'efficace du sacrifice se rend conforme à la volonté des dieux (2). Dans cette conciliation de la doctrine de la grâce avec l'immutabilité divine, le prêtre égyptien est le précurseur de Malebranche (3).

Voilà toute la partie vraiment philosophique du *Traité des Mystères*. Le reste ne contient plus que le polythéïsme et la théurgie. L'auteur fait cependant quelques efforts pour échapper aux objections les plus redoutables de Porphyre. Il nie formellement que les dieux soient unis à des corps (4). S'il y a des

(1) Ἡ δ' οὔτε ἐν τῇ ποιήσει τῶν κόσμων, οὔτε ἐν τῇ προνοίᾳ τῆς γενέσεως, οὔτε ἐν τῇ περὶ αὐτῆς μαντείᾳ καθέλκεται ποτε εἰς τὰ μετέχοντα· ἀλλὰ μεταδίδωσι μὲν πᾶσι τῶν ἀγαθῶν, καὶ παραπλήσια πρὸς ἑαυτὴν τὰ ὅλα ἀπεργάζεται, ὀφελεῖ τε τὰ διοικούμενα ἀφθόνως, μένει δὲ πολὺ μᾶλλον ἐφ' ἑαυτῆς, τοσούτῳ μᾶλλον τῆς οἰκείας τελειότητος πεπλήρωται. Καὶ αὕτη μὲν οὐ γίνεται τῶν μετεχόντων, τὰ δὲ μεταλαμβάνοντα, ἴδια ἑαυτῆς ἀπεργάζεται, καὶ σώζει μὲν αὐτὰ παντελῶς, μένει δὲ ἐν ἑαυτῇ τελεία, καὶ συλλαμβάνει μὲν αὐτὰ ἅμα ἐν ἑαυτῇ, ὑπ' οὐδενός γε μὲν ἐκείνων οὔτε κρατεῖται, οὔτε περιέχεται· μάτην οὖν ἡ τοιαύτη ὑπόνοια παρενοχλεῖ τοῖς ἀνθρώποις, οὔτε γὰρ μερίζεται ὁ Θεὸς παρὰ τοὺς διῃρημένους τρόπους τῆς μαντείας, ἀλλ' ἀμερίστως ἅπαντας κατεργάζεται, κ. τ. λ. Sect. 3, c. 17.

(2) Sect. 5, c. 3 et 9.

(3) *Voyez* le *Traité de la Nature et de la Grâce.*

(4) Sect. 1, c. 8.

dieux visibles, tels que le soleil et la lune, leurs corps ne font pas partie de leur essence, ils n'en altèrent pas l'immuable beauté; ils suivent d'eux-mêmes les dieux auxquels ils sont joints, et quoique formés d'une substance corporelle, ils imitent en quelque sorte par leur beauté, par leur simplicité, par leur mouvement toujours régulier, l'essence incorporelle des dieux (1). La répartition faite par Porphyre des esprits supérieurs entre le ciel, la terre et les eaux est traitée de chimère et d'absurdité (2). Quand un dieu est particulièrement honoré dans une ville, cela ne signifie point qu'il y réside, ou que par caprice il accorde à cette ville une protection spéciale; à moins qu'il n'en soit des dieux comme du soleil, qui se rend visible à une certaine place, et de là étend partout ses rayons (3).

Les esprits se divisent en quatre classes principales : les dieux, les démons, les héros ou demi-dieux, et les âmes (4). Pour connaître les propriétés des démons et des demi-dieux, qui sont les espèces intermédiaires, il suffit de connaître celles des dieux et des âmes (5). Les dieux sont excellents et parfaits; les âmes plus imparfaites, et à beaucoup d'égards défectueuses. La puissance des dieux n'a pas de limite, elle s'exerce instantanément et d'une façon toujours uniforme; celle des démons est restreinte et

(1) Sect. 1, c. 17.
(2) Sect. 1, c. 8.
(3) Sect. 1, c. 9.
(4) Sect. 1, c. 5.
(5) Sect. 1, c. 6.

n'arrive pas à son but du premier coup : l'une engendre ses effets et se gouverne sans sortir d'elle-même, sans perdre son immutabilité ; l'autre s'applique à son produit, s'en occupe et s'y unit en quelque sorte. Les dieux ont une force souveraine et incompréhensible, ils jouissent de la continuelle présence du dieu absolu, ils sont analogues à l'harmonie universelle, ils participent de la beauté intelligible (1). Ils sont tous bienveillants. Les dieux malfaisants dont parle Porphyre sont des démons et non pas des dieux (2). Ce sont les ennemis des dieux, et l'auteur des *Mystères* les appelle des ἀντιθέοι (3). Nous négligeons d'énumérer après lui les différentes classes de dieux intelligibles ou visibles (4), l'ordre de génération des démons, des héros et des âmes (5). Il ne détermine pas avec précision à quelle classe appartient le nom d'ange, cependant il déclare que par la bienveillance des dieux une âme peut s'élever au rang supérieur et devenir angélique (6) ; il semble donc que les anges ne se distinguent point des héros et des demi-dieux. Il est plus explicite sur les évocations et leurs effets. Porphyre avait demandé à quel signe, dans une apparition, on peut distinguer entre eux un Dieu, un ange, un archange, un démon, une principauté, une âme. Abammon répond avec l'assurance

(1) Sect. 1, c. 7.
(2) Sect. 1, c. 18.
(3) Sect. 3, c. 31.
(4) Sect. 1, c. 19 et 20.
(5) Sect. 2, c. 1.
(6) Sect. 2, c. 2.

d'un prophète à qui toutes ces divinités sont familières. Les apparences des dieux sont simples, et cette simplicité décroît avec le rang de l'esprit évoqué. L'aspect des dieux est salutaire, celui des archanges est à la fois doux et terrible, les démons et les archontes sont redoutables (1). La beauté de l'apparition, sa netteté, sa grandeur diffèrent aussi selon sa dignité. Quand c'est un Dieu qui descend, il semble que la terre ne pourra le contenir (2). Chaque espèce a ses dons qu'elle communique aux initiés : les dieux donnent la vertu, la santé du corps et de l'esprit; les démons, au contraire, des maladies d'esprit et de corps; les héros exaltent le courage; les archontes ont les mains pleines des richesses de la terre; les âmes excitent à la génération (3). Les dieux apparaissent entourés d'anges, et les démons vengeurs, environnés de tout l'appareil des supplices dont ils sont les ministres (4).

Au-dessous de ces quatre classes d'esprits excellents, il place les mauvais démons, qu'il appelle des imposteurs et les conseillers du crime. Ce ne sont pas là des dieux, dit-il, mais le contraire des dieux, selon le langage des Chaldéens, οὓς δὴ καὶ καλοῦσιν ἀντιθέους. Il ne manque pas d'admettre la théorie de la possession des méchants par ces démons impurs (5), de même qu'il reconnaît l'existence d'un démon par-

(1) Sect. 2, c. 3.
(2) *Ib.*, c. 4.
(3) Sect. 2, c. 5 et 6.
(4) Sect. 2, c. 7 sqq. Sect. 5, c. 24.
(5) Sect. 3, c. 21.

ticulier pour chacun de nous (1). Cette dernière théorie est développée dans le livre des *Mystères*, avec un soin extrême, et elle y devient l'occasion d'une distinction peu importante aujourd'hui, même au point de vue historique, entre l'astrologie et la théurgie (2).

Vient ensuite la divination. La divination n'est point une découverte des hommes, c'est un présent des dieux; elle n'a pas d'autre origine (3). Porphyre a eu le tort de confondre les songes que les dieux nous envoient avec le sommeil naturel (4). Pendant le songe sacré, notre âme, séparée du corps et vivant de sa propre vie, voit les intelligibles, et par eux elle connaît l'avenir; car les intelligibles sont les causes primordiales de tous les événements (5). La divination, par le moyen des talismans, est obscure, douteuse, clandestine, et due à de mauvaises pratiques (6); il convient cependant que du froment, des cailloux, des morceaux de bois peuvent être doués d'une vertu divinatrice; non pas que la vertu de Dieu les traverse ou y séjourne, ce sont là des métaphores empruntées à la matière, et la divination n'a rien de corporel; mais Dieu, qui pour nous anime et vivifie la matière, éveille une intelligence et fait luire ses

(1) Sect. 9, c. 1, 2, 6, 7, 8.
(2) *Ib.*, c. 1.
(3) Sect. 3, c. 1, et sect. 5, c. 25.
(4) Sect. 3, c. 2. Cf. Sect. 3, c. 23.
(5) Sect. 3, c. 3.
(6) Sect. 3, c. 13. On se rappelle la condamnation de Théodore et des philosophes qui lui avaient prédit l'empire. *Voyez* ci-après, l. 4, c. 2.
(7) Sect. 3, c. 11.

clartés où il lui plaît. Il prend un idiot pour son prophète. Il fait voir aux hommes que celui qui a fait les lois de la nature est au-dessus d'elles (1).

A quels signes peut-on reconnaître les vrais prophètes inspirés de Dieu? Ils vivent en Dieu, pour lui, par lui. Ils oublient ou perdent l'usage de leurs sens; ils ne sentent pas le feu dont on les brûle, ni les coups du couteau ou de la hache. Ils marchent sur l'eau; ils traversent les flammes. Ils ne vivent plus de la vie de l'homme, ni de celle de l'animal (2). Ils ne sont plus que l'instrument du Dieu dont ils sont possédés (3). Leur bouche, en prononçant l'avenir, n'obéit pas à leur propre impulsion, mais à celle du Dieu (4). Au moment de l'inspiration, une gerbe de feu descend du ciel (5). On entend des concerts; le prophète est transfiguré, sa taille grandit, il est emporté dans les airs (6). On se rappelle le récit d'Eunape dans la vie de Jamblique, et ces ferventes prières qui le ravissaient à dix coudées au-dessus du sol (7).

Éclairé peut-être par son indignation contre son disciple, et saisissant le vrai caractère de ce mysticisme grossier, sans élan ni enthousiasme, né de la superstition dans des temps d'abaissement moral, Porphyre avait prononcé cette dure sentence : Tout cet

(1) Sect. 3, c. 17.
(2) Sect. 3, c. 4.
(3) *Ib.*, c. 7.
(4) *Ib.*, c. 8.
(5) *Ib.*, c. 6.
(6) Sect. 3, c. 5.
(7) *Voyez* ci-dessus, p. 192.

illuminisme n'est que surexcitation de la sensibilité, affection maladive. Quoi donc, répond le prophète, une âme saine et bien réglée ne verra pas l'avenir, une âme malade et troublée en recevra la révélation (1)? Il n'entend pas que Porphyre lui crie : Ce malade ne voit que des chimères. Vous soumettez vos prophètes, disait Porphyre, à des jeûnes, à des fumigations, à des cérémonies mystiques qui les affaiblissent et les étonnent ; vous les choisissez jeunes et simples d'esprit. Mais, répond l'auteur des *Mystères*, plus leur raison est faible, plus la présence du Dieu est manifeste (2). En même temps il réfute la magie (3), et l'influence de ces causes naturelles et mystérieuses (4), qu'Apulée au contraire regarde, dans son *Apologie*, comme le véritable objet des sciences occultes (5).

Enfin l'auteur des *Mystères*, en cela d'accord avec Porphyre, rejette le culte des idoles. Il s'élève contre cette démence d'un homme qui se construit une idole selon son caprice, et adore ensuite cette apparence insensible ; la variété des formes que la fantaisie des sculpteurs a données aux idoles, devrait avertir les plus ignorants. Celui qui les adore ne se fera jamais une juste idée de la nature des dieux (6). Ce langage ne doit point nous surprendre. En prenant au pa-

(1) Sect. 3, c. 24.
(2) *Ib.*
(3) *Ib.*, c. 26.
(4) *Ib.*, c. 27.
(5) Apulée, *Apologie*, édition Panckouke, t. 4, p. 67, sqq.
(6) Sect. 3, c. 29 sq.

ganisme les noms et l'histoire de ses dieux, les philosophes n'avaient point épousé les grossières superstitions des prêtres, leurs ennemis naturels. Ils rougissaient de ces idoles et des infamies qu'entraînait leur culte. Plotin, Porphyre, Jamblique, ne tiennent point un autre langage (1). Il eût été trop facile de les confondre, s'ils avaient poussé jusque-là leur respect de la tradition. Les Pères sont remplis d'invectives contre le culte des idoles; les Alexandrins, n'ayant rien à répondre, sont les premiers à proscrire ces dieux de pierre et de bois qu'on leur objectait tous les jours, avec la même injustice et le même succès. D'ailleurs, cette personnification brutale de leurs symboles révoltait ces esprits élevés et subtils, qui jusque dans les pratiques de la théurgie apportaient leur amour de l'idéal et leur mépris de la matière. Ajoutons néanmoins que l'auteur des *Mystères* conserve les cérémonies en proscrivant les idoles, et que, par une contradiction étrange qui montre bien qu'on ne peut pas soutenir en vain une mauvaise cause, il descend jusqu'à l'apologie de Priape et de Vénus, et attribue un caractère sacré au culte même du Phallus (2).

A plus forte raison, la proscription des idoles ne l'empêche pas de soutenir la légitimité et la nécessité

(1) Jamblique admettait cependant, et c'est la principale différence qu'on puisse signaler entre sa doctrine et celle des *Mystères*, que certaines idoles tombées du ciel, ou même fabriquées de main d'homme, et consacrées par des cérémonies prescrites, étaient divines et pouvaient être justement adorées. Phot., cod. 215. Porphyre, dans la *lettre à Anébon*, faisait allusion à cette opinion de Jamblique. *Voyez* Περὶ μυστ., Sect. 3, c. 30, *init.*

(2) Sect. 1, c. 11.

des sacrifices; et si, parmi les raisons qu'il apporte, il en est de puériles, quelques-unes ont cependant un caractère élevé, lorsque, par exemple, il nous rappelle à notre condition d'esprits enchaînés dans des corps, et qui devons, dans nos rapports avec les dieux, nous souvenir de notre misère (1), ou quand il veut que tout ce que nous sommes honore également les dieux, notre esprit qui leur doit sa lumière, notre corps qui leur doit sa nourriture (2).

Porphyre avait demandé ironiquement s'il n'y a pas quelqu'autre moyen que la théurgie d'arriver au bonheur parfait. Non, répond le prêtre; et par cette négation formelle, il détermine avec la dernière rigueur le caractère nouveau que l'école a revêtu; non, si le bonheur est d'habiter avec les dieux, et si la puissance des dieux repose sur leurs prêtres, il n'y a point d'autre chemin que la théurgie pour arriver au bonheur (3). Elle seule nous fait connaître les dieux, le monde et nous-mêmes; elle seule nous ouvre l'avenir, elle seule nous sépare du multiple et nous unit au divin (4). Elle enlève notre âme à ce monde de misère, et la transporte dans le sein du créateur, ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ, dans le sein du Verbe éternel, μόνῳ τῷ ἀϊδίῳ λόγῳ (5).

Ainsi, à partir de Jamblique, l'École abandonne

(1) Sect. 5, c. 15 et 20.
(2) *Ib.*, c. 16.
(3) Sect. 10, c. 1.
(4) *Ib.*, c. 3.
(5) Sect. 10, c. 6.

ouvertement la philosophie proprement dite; et comme, dans les premiers âges de la pensée, la philosophie était sortie des nuages de la théologie, c'est aussi dans la théologie qu'elle vient se confondre et se perdre sur son déclin.

CHAPITRE VI.

DISCIPLES ET SUCCESSEURS DE JAMBLIQUE.

Théodore d'Asiné, disciple de Jamblique, a-t-il été le maître de Proclus? Analogie de sa doctrine avec celles d'Amélius et de Numénius. Exposition de sa théologie. Sopater; son crédit à la cour de Constantin, sa mort. Édésius cède à Eustathe son école en Cappadoce, et s'établit à Pergame. Eustathe, Sosipatra, Antoninus. Disciples d'Édésius à Pergame, Maxime, Priscus, Chrysanthe et Eusèbe de Myndes.

Théodore d'Asiné occupe certainement une place à part dans l'histoire de l'école d'Alexandrie. Il ne nous est resté aucun ouvrage de lui; mais Proclus le cite perpétuellement, avec des témoignages d'admiration qui montrent assez qu'il le mettait sur le rang de Porphyre, et à une faible distance de Jamblique. On l'appelle toujours le grand Théodore, l'admirable Théodore, ὁ μέγας, ὁ θαυμαστὸς Θεόδωρος, le grand, pour le distinguer d'un autre Théodore, ami de Proclus. A l'exception de sa patrie, dont le nom se trouve ordinairement accolé au sien, nous ne savons rien des circonstances de sa vie. On voit, par une phrase de Damascius, dans la *Vie d'Isidore* (1), qu'il avait été disciple de Porphyre; Eunape

(1) Photius, *Cod.* 242, p. 563. Fabricius, *Bibl. gr.*, éd. Harles, l. 3, c. 4, p. 190.

le cite également parmi ceux de Jamblique (1). Ces deux assertions sont aisément conciliées, puisque Jamblique fut le successeur direct de Porphyre et ouvrit même son école du vivant de son maître. A ces deux noms il convient d'ajouter celui d'Amélius; car Théodore, qui peut-être ne suivit jamais ses leçons, et ne le connut que par ses livres, peut, à bon droit, passer pour son disciple et son continuateur. Proclus, en exposant les opinions de Théodore, manque rarement d'ajouter qu'elles sont conformes au sentiment d'Amélius; et quoique ce dernier ait été un disciple très-assidu et très-fidèle de Plotin, quoiqu'il ait défendu Plotin de l'accusation d'avoir pillé Numénius, il est acquis à l'histoire, par divers témoignages, et il résulte de la comparaison des doctrines, qu'Amélius et Théodore se sont fréquemment inspirés des écrits de Numénius. Ils reçoivent dans l'école un caractère particulier, par suite de cette influence étrangère; et le trait le plus saillant de cette affinité avec l'illustre néoplatonicien, c'est qu'ils ont admis l'un et l'autre, à son exemple, trois δημιουργοί, ou, pour parler plus clairement, trois dieux au lieu d'un seul.

On ne peut guère supposer, chronologiquement, qu'un élève de Porphyre ait été le maître de Proclus, et cependant nous lisons, dans le commentaire de Proclus sur le *Timée* : Τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα καὶ τοῦ Θεοδώρου φιλοσοφοῦντος (2). La conci iation de cette phrase avec les

(1) Eun., *Jambl.* Et *voyez* ci-dessus, l. 3, c. 5, p. 192.
(2) Pag. 246.

passages cités de Damascius et d'Eunape a beaucoup embarrassé les érudits; et ce qui accroît la difficulté, c'est que Marinus, qui énumère avec tant de soin tous ceux que Proclus a entendus (1), ne mentionne pas Théodore; c'est que Proclus lui-même, qui professe une sorte de culte pour la mémoire de Syrianus, n'a jamais exprimé sa reconnaissance pour Théodore, qu'il cite sans cesse avec éloge. M. Cousin (2), interprète différemment l'ἤκουσα de la phrase de Proclus et lui fait signifier que Proclus a entendu dire cela de Théodore et non pas à Théodore, en sous-entendant περί au lieu de ἐκ, comme il y en a tant d'exemples. Cette explication concilie tout.

Il n'est pas aisé de reconstruire le système de Théodore à l'aide des indications de Proclus. Proclus regardait lui-même comme une tâche difficile de donner une idée de cette doctrine compliquée; il la résume à diverses reprises, et soit qu'il hésite sur quelques points ou que nous ignorions un détail nécessaire, ses résumés (συνόψεις) ne s'accordent pas toujours entre eux. Cette restitution vaut pourtant la peine d'être tentée; on en sera convaincu si l'on songe que Proclus cite toujours Porphyre, Jamblique et Théodore, comme les trois maîtres de la philosophie alexandrine avant Syrianus et après Plotin; et rien d'ailleurs n'est plus propre que cette étude à éclairer les doctrines si peu connues d'Amélius et de Numénius.

(1) Marinus, *Vie de Proclus.*
(2) *Fragm. Hist.*, art. *Eunape*, p. 231.

Nous nous servirons principalement d'un passage du commentaire de Proclus sur le *Timée*, dans lequel, après avoir déclaré que Théodore, guidé par Numénius, a expliqué, d'une façon toute particulière, la génération de l'âme du monde, Proclus ajoute : Ἵνα οὖν καὶ τὰ τούτῳ δοκοῦντα συντόμως ἔχωμεν ἀναγεγραμμένα, φέρε καθ' ἕκαστον ὧν λέγει ποιησώμεθα σύνοψιν ἐν κεφαλαίοις. Ce passage se trouve à la page 225 de l'édition de Basle.

Suivant une doctrine dont nous n'avons pas trouvé de trace dans Plotin, mais que l'on peut déjà entrevoir dans Amélius et dans Jamblique, Théodore, au lieu de s'en tenir à une trinité, en admet cinq. Au-dessus de toutes ces trinités, il place l'ineffable, l'incompréhensible source de tout ce qui est, la cause de toute perfection (1). Cette première hypostase (ὕπαρξις) n'est point le premier terme d'une trinité; elle est au-dessus et en dehors des trinités dont elle est la source. Entre cette première hypostase et les trois δημιουργοί, Théodore place les dieux νοητοί et les dieux νοεροί. Τάττει δὲ αὐτοὺς (τοὺς δημιουργοὺς) οὐκ εὐθὺς μετὰ τὸ ἕν, ἀλλ' ἐπὶ τάδε τῶν νοητῶν τε καὶ νοερῶν θεῶν (2). Ces dieux intelligibles et intellectuels (νοητοὶ καὶ νοεροὶ) forment deux trinités, la trinité intelligible : Μετὰ δὲ τοῦτο (τὸ πρῶτον ἄῤῥητον) οὕτως διῃρημένον τῶν ὅλων, τριάς ἐστιν ἡ τὸ νοητὸν αὐτὸ πλάτος ὁρίζουσα (3), et la trinité intellectuelle : Ἄλλη δὲ μετὰ ταύτην τριὰς, ὁρίζει τὸ νοερὸν

(1) Τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἄῤῥητον αὐτῷ, καὶ ἀνεκλάλητον, καὶ πηγὴ τῶν πάντων, καὶ τῆς ἀγαθότητος αἴτιον, καλῶς ἀνύμνηται. *Comm. Tim.*, p. 225.

(2) *Ib.*, p. 94.

(3) Pag. 225.

βάθος (1). Proclus ajoute que Théodore appelle la triade intelligible l'Unité, ce qui en soi paraît peu conforme aux habitudes du langage alexandrin, et ce qu'on ne peut d'ailleurs concilier avec le passage cité précédemment, dans lequel il place les dieux νοητοὶ et les νοεροί, entre l'unité et la τριὰς δημιουργική. Faut-il en conclure qu'à l'exemple de Jamblique et peut-être d'Amélius, qui variaient quelquefois dans l'exposition de leur théologie, il a considéré l'unité tantôt comme antérieure à tout le reste, et formant avec la première trinité, la tétractys, et avec la première et la seconde, le septénaire, tantôt comme étant elle-même une partie de la première trinité, ou enfin (s'il faut prendre à la rigueur les expressions de Proclus) comme étant le nom commun des trois hypostases de la première trinité ?

Que contiennent ces deux trinités, la trinité des dieux intelligibles et la trinité des dieux intellectuels ? Ces dieux sans doute, sur la nature desquels on ne s'explique pas, sont des dieux ἐπὶ πᾶσι, et déjà cette expression de dieux employée pour désigner les termes d'une trinité, nous fait entrevoir qu'il s'agit pour Théodore de distinctions réelles entre des êtres séparés, et non pas de cette pluralité intérieure qui, dans la pure théorie des trinités hypostatiques, n'altère pas l'unité de la substance commune; et c'est en effet le reproche que Proclus lui adressera plus tard à propos de la τριὰς δημιουργική. Quant à la forme

(1) *Comm. Tim.*, p. 225.

spéciale de chacun des trois termes dont ces deux trinités se composent, Proclus est très-explicite pour la seconde trinité; elle se compose, dit-il, de l'exister, antérieur à l'être, du penser, antérieur à la pensée, et du vivre, antérieur à la vie : Ἡ μὲν γὰρ (τριὰς ὁρίζουσα τὸ νοερὸν βάθος) ἐστι τὸ εἶναι πρὸ τοῦ ὄντος, τὸ νοεῖν πρὸ τοῦ νοῦ, τὸ ζῆν πρὸ τῆς ζωῆς (1). Comment faut-il entendre ces distinctions? Le τὸ εἶναι antérieur à l'être est-il la forme logique, antérieure à la réalité concrète? Cela ne paraît pas très-conforme au génie de la dialectique; mais quoi! les stoïciens ont bien cru rester fidèles à la méthode de Platon, en mettant le *quelque chose* au sommet de la hiérarchie des idées, comme un genre commun à l'être et au non-être! Théodore veut-il attribuer à ce qu'il désigne par les mots de τὸ εἶναι, τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, une plus grande énergie, une actualisation plus parfaite que celle qui est exprimée par ces mots τὸ ὄν, ὁ νοῦς, ἡ ζωή, comme quand on dit, pour exprimer l'identité parfaite de l'acte et de la puissance dans l'entéléchie première, qu'elle est plutôt le penser que la pensée? Les indications manquent pour décider cette question; et Proclus ne nous dit pas non plus quels sont les termes de la première trinité. Peut-être sont-ils les mêmes que ceux de la seconde, avec la différence pour chacun du νοητὸν au νοερόν.

Immédiatement après le septénaire, c'est-à-dire après la triade des dieux intellectuels, viennent les

(1) *Comm. Tim.*, p. 225.

δημιουργοί, ou plutôt la trinité démiurgique. Pour celle-ci, Proclus nous en décrit très-exactement les termes : il place au premier rang l'être, au second rang la pensée, au troisième l'âme divine, qu'il appelle la source des âmes : Ἡ δὲ δημιουργικὴ τριὰς μετὰ ταύτας ἐστι, πρῶτον μὲν ἔχουσα τὸ ὄν, δεύτερον δὲ τὸν νοῦν, τρίτον δὲ τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν (1). Cependant, il semble ailleurs se contredire sinon sur la nature de ces trois δημιουργοί, du moins sur leur ordre. Nous citerons tout le passage, parce qu'il paraît susceptible de deux interprétations : Θεόδωρος δὲ μετὰ τοῦτον (Ἰάμβλ.) τρεῖς μὲν Ἀμελίῳ συνεπόμενος εἶναι φησὶ δημιουργούς. Τάττει δὲ αὐτοὺς οὐκ εὐθὺς μετὰ τὸ ἕν, ἀλλ' ἐπὶ τάδε τῶν νοητῶν τε καὶ νοερῶν θεῶν· ἀποκαλεῖ δὲ τὸ μὲν οὐσιώδη νοῦν, τὸ δὲ νοερὰν οὐσίαν, τὸ δὲ πηγὴν ψυχῶν (2). Ces trois termes, οὐσιώδη νοῦν, νοερὰ οὐσία, πηγὴ ψυχῶν, doivent-ils être pris pour équivalents de ceux que nous avions tout à l'heure, τὸ ὄν, ὁ νοῦς, πηγὴ τῶν ψυχῶν? Cette interprétation se présente la première, et l'identité du troisième terme dans les deux passages lui donne une certaine force. Cependant, on ne peut s'empêcher d'être frappé de cette contradiction qui met ici le νοῦς au premier rang, là au second. Rien de plus grave aux yeux d'un Alexandrin. Ils peuvent disputer sur la fonction, mais non sur l'essence; ils attribueront, par exemple, la fonction de δημιουργὸς au second ou au troisième terme, quelquefois même ils s'exprimeront à cet égard de deux façons contradictoires selon

(1) *Comm. Tim.*, p. 225.
(2) *Ib.*, p. 94.

le point de vue particulier qui les frappera ; mais il n'en est point qui ait séparé l'être du connaître ; il n'en est point surtout qui, après avoir établi l'ordre hiérarchique entre les trois hypostases, ait varié sur cette doctrine, qui est à leurs yeux le point fondamental de tout le système. D'ailleurs, si la distinction énoncée dans le dernier passage se rapporte aux δημιουργοί, pourquoi Proclus a-t-il dit, τὸ μὲν, τὸ δὲ, et non pas τὸν μὲν, τὸν δέ? Rapportez cette distinction à τὸ δὲ τῶν θεῶν νοητῶν τε καὶ νοερῶν, et à la τριὰς δημιουργική, la phrase sera moins incorrecte, et la contradiction entre les deux passages disparaîtra. Ce que Proclus ajoute immédiatement, καὶ τὸν μὲν ἀδιαίρετον, τὸν δὲ εἰς ὅλα διηρημένον, τὸν δὲ καὶ τὴν εἰς τὰ καθέκαστα διαίρεσιν πεποιημένον, ne semble pas bien s'appliquer à la τριὰς δημιουργική. Quelle distance n'y a-t-il pas, pour un Alexandrin, entre un terme indivisible et un terme non-seulement divisible, mais auteur de la division universelle? Se peut-il que dans une doctrine si féconde en distinctions, une même triade renferme des ὑπάρξεις aussi éloignées l'une de l'autre? Au contraire, les termes conviennent à merveille, et l'ordre est exactement conservé si l'on rapporte οὐσιώδης νοῦς à la τριὰς νοητή, νοερὰ οὐσία à la τριὰς νοερά, et πηγὴ ψυχῶν à la τριὰς δημιουργική. Seulement, il faut en convenir, il paraît difficile de donner aux dieux intelligibles le nom de νοῦς, et à la triade δημιουργική, pour nom commun, le nom de sa troisième ὕπαρξις. Mais ce n'est pas là une objection radicale; et si Théodore a bien pu donner le nom de τὸ ἓν à toute une triade, il a

bien pû l'appeler aussi le νοῦς. Qu'on ne dise pas que ces deux dénominations se contredisent, et que, selon la méthode constante de l'école, l'unité est au-dessus de l'intelligence; car il est évident que si Théodore appelle la première trinité τὸ ἕν, c'est une unité essentielle, τὸ οὐσιῶδες ἕν, τὸ ἓν ὄν, et non le τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Or le τὸ ἓν ὂν est ordinairement considéré comme analogue au νοῦς, et on les réunit presque toujours dans la même hypostase. Enfin cette interprétation semble même d'autant plus probable, qu'il y aurait ainsi deux unités différentes dans le système de Théodore, τὸ ἐπέκεινα, τὸ ἓν ἁπλοῦν, et τὸ ἓν ὄν, τὸ πρῶτον ὂν καὶ πρῶτον νοοῦν. La contradiction signalée plus haut entre deux applications de ce mot *l'unité*, se trouverait par là détruite.

Si Amélius et Théodore, en établissant trois δημιουργοί, voulaient seulement distinguer trois fonctions diverses, trois aspects du même δημιουργὸς, Proclus ne repousserait pas une telle doctrine; mais il s'agit pour eux de trois δημιουργοί réellement distincts, ce que Proclus ne croit pas conciliable avec l'unité et l'harmonie du monde (1). Bien plus, Théodore fait de chacun des δημιουργοί, non-seulement une monade distincte, mais une trinité nouvelle. Il voit dans chacun d'eux un moyen terme et deux extrêmes. Ainsi, ce n'est pas seulement une trinité qu'il place après le septénaire, c'est une trinité de trinités : Τρίτος δὲ ὁ θαυμαστὸς Θεόδωρος, τὴν δημιουργικὴν τριάδα διαι-

(1) Pr., *Comm. Tim.*, p. 4.

ρούμενος, καὶ ἐν ἑκάστῃ μονάδι, πρῶτον καὶ μέσον καὶ τελευταῖον ὁρῶν, κ. τ. λ. (1). Nous avons vu Amélius introduire des divisions analogues; seulement, Amélius réserve le nom de δημιουργὸς pour le dernier terme de chacune de ses trois trinités; tandis qu'ici par une complication nouvelle, c'est chacun des δημιουργοὶ qui devient une trinité, comme nous le montrerons plus tard; mais cherchons avant tout quelles sont ces nouvelles trinités, et d'abord quel est leur ordre. Faut-il placer au premier rang la trinité de l'être, de telle sorte que le second δημιουργὸς, le νοῦς, ne vienne qu'après le troisième terme de la trinité du premier? Proclus est très-explicite sur ce point. La trinité δημιουργική, dit-il, vient la première avec ses trois termes : ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς τριάδος (δημιουργικῆς) ἄλλη τριὰς, κ. τ. λ. (2); et il ajoute que cette seconde trinité émane de toute la première, de telle sorte cependant que chaque terme dérive surtout du terme correspondant dans la trinité supérieure : Ὧν ἑκάστη προῆλθε μὲν ἀπὸ πάσης τῆς δημιουργικῆς τριάδος, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ μὲν ἀπὸ τοῦ ὄντος, ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοῦ, ἡ δὲ ἀπὸ τῆς πηγαίας ψυχῆς (3). On peut donc indifféremment distribuer ces trois trinités suivant l'ordre des δημιουργοὶ, ou placer d'abord les δημιουργοὶ, puis les deux trinités inférieures; et tout compensé, ce dernier ordre d'exposition paraît avoir été ordinairement préféré par Théodore.

Voyons maintenant quelles sont ces deux trinités

(1) *Comm. Tim.*, p. 98.
(2) *Ib.*, p. 225.
(3) *Ib.*

inférieures. La première peut être appelée, d'un nom commun, la ψυχή, et la seconde l'αὐτοζῶον. La ψυχή vient en effet après la τριὰς δημιουργική, car Proclus nous dit dans un autre passage, que Théodore admet deux intelligences au-dessus de l'âme, l'une qui contient les idées universelles, l'autre les idées particulières (1). Quelles sont ces deux intelligences? Sans contredit la triade des dieux intelligibles, ὁ οὐσιώδης νοῦς, et le second δημιουργὸς, νοῦς μερικώτερος. Proclus dit encore ailleurs, qu'après chaque principe (c'est-à-dire après chaque δημιουργὸς) vient une âme, ce qui fait en tout trois âmes, l'âme qui est la source de toutes les autres, l'âme universelle, et l'âme du monde (2). Enfin, il dit expressément dans le passage que nous avons pris pour guide : Ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς τριάδος, ἄλλη τριάς, ἡ αὐτοψυχὴ, καὶ ἡ καθόλου, καὶ ἡ τοῦ παντός (3). Il appelle ici αὐτοψυχὴ ce qu'il appelait tout à l'heure πηγὴ τῶν ψυχῶν, et je serais tenté de voir dans cette seconde appellation une inadvertance de Proclus; car le troisième δημιουργὸς portant ce nom de πηγὴ ψυχῶν, se peut-il que le second terme du premier δημιουργὸς, c'est-à-dire le premier terme de la seconde trinité δημιουργικὴ soit désigné de la même façon?

(1) Οἱ δὲ ἀνωτέρω χωροῦντες, δύο νόας πρὸ αὐτῆς θέντες, τὸν μὲν τῶν ὅλων τὰς ἰδέας ἔχοντα, τὸν δὲ τῶν μερικῶν, τούτων εἶναι φασὶ μέσην ὡς ἀπ' ἀμφοῖν ὑφεσταμένην. Οὕτω γὰρ ὁ Ἀθηναῖος (Ἀσιν.) λέγει Θεόδωρος. Pag. 187. Μέσην ici est suffisamment expliqué par ce qui suit, et le νοῦς μερικώτερος ne peut venir après l'âme, puisqu'elle émane également de lui et du premier νοῦς. — Cf. *Ib.*, p. 129. Καὶ δὴ καὶ Θεόδωρος τούτῳ (Ἀμελ.) συνεπόμενος, διττοὺς εἶναι φησὶ νόας, τὸν μὲν εἰς τὰ ὅλα, τὸν δὲ εἰς τὰ μέρη διῃρημένον.

(2) Λέγει μὲν εἶναι μετὰ τὴν μίαν ἀρχὴν, τὴν ψυχὴν τριττὴν, ἄλλην τὴν αὐτὸ καὶ πηγαίαν, ἄλλην τὴν καθόλου, ἄλλην τοῦδε τοῦ παντός. Pag. 206.

(3) *Ib.*, p. 225.

La troisième trinité δημιουργική est moins clairement spécifiée par Proclus, et donne lieu à d'assez graves difficultés. Puisque les δημιουργοί sont placés après les νοητοί τε καὶ νοεροὶ θεοί, et que chaque δημιουργὸς comprend deux extrêmes et un moyen, comme nous l'avons vu précédemment, il est clair que nous devons avoir trois trinités après la dernière trinité du septénaire. Nous avons jusqu'ici la trinité des δημιουργοί et la trinité des âmes : quelle peut être la troisième? Elle ne peut être ni l'être, ni l'intelligence, ni rien qui leur soit analogue; car l'être et l'intelligence existent dans le septénaire, et par conséquent ne doivent plus se retrouver dans l'ennéade δημιουργική. D'ailleurs, la trinité que nous cherchons, n'est ni la première, ni la seconde de son ordre, mais la troisième. Elle est placée au-dessous de la trinité des âmes, et il n'y a pas d'exemple d'un Alexandrin subordonnant l'être ou l'intelligence à la ψυχή. Un seul terme, nécessaire à la construction d'une théologie néoplatonicienne, n'a pas encore été employé jusqu'ici; c'est l' αὐτοζῶον, la cause exemplaire. L'αὐτοζῶον doit être en effet la troisième trinité δημιουργική, et je ne vois pas que l'on puisse interpréter d'une autre façon le passage suivant de Proclus: Θεόδωρος δὲ, ἕκαστον τῶν δημιουργῶν τριττὴν ἔχειν τὴν ὕπαρξιν λέγων, τὸ ἐν ἑκάστῳ τρίτον, αὐτοζῶον ἀξιοῖ προσαγορεύειν (1). Ainsi se trouve accomplie l'ennéade δημιουργική, comprenant les trois δημιουργοί, les trois âmes et les trois causes

(1) Pag. 130.

exemplaires; et ces trois trinités, réunies aux deux trinités du septénaire, forment aussi un nombre sacré, le nombre cinq, ἐκ τῆς ἀψῖδος αὐτοῦ τοῦ ε̄ μόνου. Mais il reste deux questions : quelles sont les dispositions intérieures de la trinité de l'αὐτοζῶον? Comment Théodore a-t-il pu placer l'αὐτοζῶον au-dessous de l'âme?

Sur la première aucun renseignement ne nous est fourni, et c'est un point que l'on ne saurait éclaircir par des conjectures. Sur la seconde, Proclus semble accuser Théodore de n'avoir pas déterminé sa doctrine avec précision. Dans le système de Théodore, dit-il, chaque δημιουργὸς est une trinité dont le troisième terme est la cause exemplaire. Le δημιουργὸς possède ainsi la cause exemplaire au-dessous de soi dans sa propre trinité, mais il aperçoit cette même cause sous une forme plus parfaite dans la trinité supérieure. Ainsi, par exemple, le νοῦς, qui est le second δημιουργὸς, possède l'αὐτοζῶον dans la trinité dont il est le premier terme; et cet αὐτοζῶον est la dernière forme par laquelle il se rapproche, sans sortir de lui-même, de la multiplicité qu'il produit; mais, pour agir, ce n'est pas ce modèle qu'il contemple; c'est l'αὐτοζῶον de la trinité supérieure, le troisième terme de la trinité dont le τὸ ὂν est le principe. C'est ainsi que dans Porphyre l'unité est le modèle que contemple le δημιουργὸς, quoiqu'il existe dans la nature divine une cause exemplaire. Par cette disposition de son système Théodore évite d'attribuer à Dieu cette maladie des âmes inférieures qui les pousse à regarder

au-dessous d'elles, et à tendre au multiple au lieu de se ramener à l'unité. Mais, dit Proclus, Théodore ne semble-t-il pas oublier qu'il a établi plusieurs causes exemplaires et plusieurs δημιουργοί? Si le νοῦς, dans son système, a pour modèle l'αὐτοζῶον de la trinité de l'être (τὸ οὐσιῶδες ζῶον), quel sera le modèle du δημιουργὸς de cette même trinité de l'être (ὁ οὐσιώδης δημιουργός) (1)?

Cette savante théologie, si laborieusement construite, et qui répond à toutes les nécessités de la philosophie alexandrine, montre bien avec quelle facilité les esprits s'attachent aux détails artificiels d'une hypothèse et oublient les principes philosophiques sur lesquels cette hypothèse repose. Qu'est-ce que la trinité de Plotin? Une tentative impuissante, mais sérieuse et philosophique, pour concilier l'immobilité divine avec la production du mouvement, au moyen de la théorie des proportions et des doctrines numériques, si favorables à l'extase. Rien de plus faux et de plus inadmissible que la théorie de Plotin; mais enfin, cette théorie répond à un besoin philosophique, elle a pour prémisses une doctrine très-profonde et très-vraie sur les conséquences qui résultent, pour la nature de Dieu, soit de

(1) Τρίτος δὲ ὁ θαυμαστὸς Θεόδωρος, τὴν δημιουργικὴν τριάδα διαιρούμενος, καὶ ἐν ἑκάστῃ μονάδι, πρῶτον καὶ μέσον καὶ τελευταῖον ὁρῶν, τὸ ἕκαστον ἀφ' ἑκάστης αὐτοζῶον προσηγόρευσεν, καὶ οὕτως ἔφατο τὸν νοῦν εἰς τὸ αὐτοζῶον ὁρᾷν, εἰς γὰρ τὸ οὐσιῶδες ζῶον ἀνηρθῆσθαι προσεχῶς. Ὥστε καὶ κατὰ τοῦτο, οὐχὶ πρὸς τὸ αὐτοζῶον ἀποβλέπων δημιουργεῖ, ἢ οὐ πολλὰ τὰ παραδειγματικὰ αἴτια, ἢ οὐ πᾶς δημιουργὸς κατά τι παράδειγμα τὴν οἰκείαν προβέβληται ποίησιν, ἵνα μὴ τὸ ποιοῦν εἰς τὰ μεθ' ἑαυτὸ βλέπον ποιῇ, καὶ οὕτω τῇδ τῆς μερικῆς ψυχῆς ὑπομένον λανθάνει πάθος. Pr. *Comm. Tim.*, p. 98.

l'éternité et de la perfection absolue, soit de la production du multiple et de l'exercice de la Providence. Où est, dans Théodore, la trace de semblables préoccupations? Il ne songe qu'à répondre aux difficultés élevées dans l'École sur les rapports des hypostases entre elles, c'est-à-dire qu'il cherche à améliorer l'hypothèse dans ce qu'elle a de purement arbitraire, sans remonter jusqu'à son origine, et que, par conséquent, sa spéculation est toute en dehors de la philosophie proprement dite. Encore ces prétendues améliorations n'ont-elles lieu qu'aux dépens d'un principe essentiel, puisque Théodore ne détruit les difficultés qu'en multipliant les êtres. Cette théologie répond, dans l'ordre de la métaphysique, aux exagérations de la démonologie et de la théurgie, qui ne sont d'abord, pour les chefs de l'École, que la doctrine de l'enthousiasme et celle de la grâce, et qui, plus tard, en cherchant de la précision et de la fixité dans des dénominations et des divisions arbitraires, aboutissent à ces hiérarchies qui ne manquent en effet ni de clarté, ni de détails sur la nature des dieux, et seraient une science accomplie, si elles n'étaient de pures chimères.

La présence de la totalité de l'être, sous sa forme éminente, dans le premier principe, et suivant une proportion décroissante, dans tous les principes suivants, jusqu'à la réalisation formelle de tous les êtres particuliers, dans le monde de la multiplicité, est une doctrine qui n'est pas propre à Théodore,

et que l'on retrouve, plus ou moins nettement exprimée, chez tous les néoplatoniciens. C'est ainsi que le τὸ ἕν peut être appelé la source de l'être, quoique le δημιουργὸς ne vienne qu'après lui, ou la cause finale et exemplaire, quoiqu'il précède l'αὐτοζῷον. C'est le résultat naturel de la doctrine des analogies universelles, qui forme un des aspects de la théorie des émanations; et l'on peut déjà, dans Platon, en apercevoir la trace, puisque l'idée est homonyme avec l'objet sensible qui en est la copie, et que la même définition se trouve ainsi applicable à l'être en soi, et au pur phénomène. C'est dans ce sens que Théodore a pu dire qu'il y a une terre matérielle, une terre intellectuelle et une terre intelligible (1). Tout platonicien doit pouvoir parler ainsi; et cela ne signifie rien autre chose, sinon que les idées possèdent éminemment la même réalité que leurs images.

Théodore confondait la fatalité et la Providence (2); il admettait, au-dessous de ses dieux multiples, enfermés dans la divinité simple du cinq, τοῦ ε̄ μόνου, des légions de démons et de demi-dieux (3); préoccupé à l'excès, comme Numénius, de la géométrie théogonique des pythagoriciens et du *Timée*, il exprimait par un nombre chacun des quatre éléments, la terre, par le nombre 7, en vertu de la proportion

(1) Pr. *Comm. Tim.*, p. 296.

(2) Procl., *de la Providence*, c. 2.

(3) Ὁ μὲν οὖν Θεόδωρος ἄλλον τρόπον ταῦτα μεταχειρισάμενος δαίμονας μὲν ὡς ἐν σχέσει, θεοὺς δὲ αὐτοὺς ὡς ἀσχέτους καλεῖσθαι φησὶν, ὡς ἐν τοῖς ὑποσελήνην τάττων αὐτοὺς μέρεσι τοῦ πάντος κόσμου, ἄλλους ἄλλως ψυχωσάντας τὸ πᾶν. *Comm. Tim.*, p. 287.

géométrique, dont le type est composé de ces trois nombres 1, 2, 4 (=7); l'eau par le nombre 9, en vertu de la proportion arithmétique 2, 3, 4 (= 9); l'air, par le nombre 13, en vertu de la proportion harmonique, etc. (1). En psychologie, il distinguait le νοῦς, parfaitement isolé et indépendant, la vie qui se mêle à tout notre être et circule dans tout le corps, et l'âme, qui est une sorte d'intermédiaire entre l'intelligence et la vie (2). Il croyait que toutes les âmes sont formées de la même essence, parce qu'elles ne diffèrent pas dans leur fond de l'essence même de l'âme universelle (3); et enfin il s'accordait avec Plotin à reconnaître en chacun de nous un principe inaccessible aux passions, et qui pense sans cesse (4). On voit encore ici les traces de l'influence d'Amélius, car nous savons qu'Amélius identifiait les âmes particulières avec l'âme universelle, tandis que le maître de Théodore, Porphyre, maintenait leur séparation (5).

A ce peu semble devoir être réduit ce que nous pouvons savoir d'une doctrine si fort estimée de Proclus, et qui n'a pas suffi pour tirer de l'oubli

(1) Ἀπονέμει γὰρ οἰκείους ἀριθμοὺς ἑκάστῳ τῶν στοιχείων, τῇ μὲν γῇ τὸν ἑπτὰ, τῷ δὲ πυρὶ, τὸν ἕνδεκα, τῷ δὲ ὕδατι τὸν ἐννέα, τῷ δὲ ἀέρι τὸν τριακαίδεκα. *Ib.*, p. 206.

(2) Καὶ εἰ βούλει τὰ τοῦ γενναίου Θεοδώρου παραλαμβάνειν ἐν τούτοις, ὁ μὲν νοῦς ἄσχετός ἐστι, ἡ δὲ περὶ τὸ σῶμα ζωὴ ἐν σχέσει, μέση δὲ ἡ ψυχὴ, ἡμισχετός τις οὖσα. *Ib.*, p. 183.

(3) Ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τοὺς οἰομένους τὴν ἡμετέραν ψυχὴν ὁμοούσιον εἶναι τῇ τε τοῦ παντὸς καὶ ταῖς ἄλλαις, κ. τ. λ.; ὥσπέρ πού φησι καὶ ὁ Ἀσιναῖος Θεόδωρος. *Ib.*, p. 314.

(4) *Ib.*, p. 341.

(5) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 4, p. 150.

son auteur, tandis que, grâce aux biographies d'Eunape, les moindres détails de la vie d'Édésius, de Maxime ou de Chrysante nous sont connus.

Tous ces sophistes, auxquels Eunape a prodigué les noms d'admirables et de divins, méritent à peine de tenir une place dans l'histoire. Eunape ne tarit pas sur leurs vertus, sur leur éloquence, sur les prodiges de leur commerce avec les dieux. Ces grossières superstitions, ces impostures, dans des hommes à qui l'on ne saurait refuser l'austérité des mœurs et un courageux dévouement à une cause perdue, la consternation dont les avait frappés la conversion de Constantin, leurs colères impuissantes sous Constance, leurs intrigues pour s'emparer de l'esprit de Julien, leur joie mêlée d'incertitude et d'effroi pour l'avenir, lorsque ce glorieux adepte, si ardent, si convaincu, devint pour un instant le maître du monde; leur haine contre les chrétiens, les préjugés bizarres que leur inspire une doctrine enseignée si près d'eux, pratiquée autour d'eux, et qu'ils s'obstinent à ne pas connaître; leur ignorance profonde des véritables besoins de la société, une érudition si vaste, avec une crédulité universelle; une dialectique si serrée et si subtile, dépensée en pure perte pour aboutir à des doctrines incohérentes, sans portée, sans vraisemblance, sans caractère philosophique, tout cet ensemble de misères et de folie entre pourtant dans l'histoire de ce siècle; et ce n'est pas un spectacle sans intérêt que de voir l'effet produit, par la marche triomphante du chris-

tianisme, sur cette petite coterie aveugle et sincère, attardée, pour ainsi dire, au milieu d'un monde qu'elle ne comprend plus et qui la connaît à peine, portée tout à coup, sans transition, de la proscription au pouvoir, pour rentrer, presque aussitôt, dans la poussière des écoles, et parmi ses égarements et ses fautes, convaincue jusqu'à la fin qu'elle seule a gardé le dépôt de la civilisation et des lumières.

Les principaux disciples de Jamblique, dont Eunape a conservé les noms, sont (avec Théodore) : Sopater de Syrie, Eustathe de Cappadoce et Euphrasius. Ce dernier n'a pas laissé d'autre trace dans l'histoire. Dexippe, que l'on doit compter aussi parmi les disciples de Jamblique (1), est à peine mentionné par Eunape, qui le place au temps de Porphyre, et se borne à nous apprendre qu'il avait composé une histoire, et que c'était un homme très-éclairé et très-versé dans la logique (2). Nous avons en effet de lui un petit traité fort clair et fort savant sur les *Catégories* d'Aristote, dans lequel il défend, contre Plotin, les doctrines péripatéticiennes. Cet ouvrage contient une exposition du système des catégories d'Aristote, un abrégé bien fait des objections contenues dans le premier livre de la cinquième *Ennéade*, avec des réfutations dont quelques-unes sont solides. Dexippe s'est beaucoup servi, comme il nous l'apprend lui-même, des écrits d'Alexandre

(1) Dexippe, *in prædicam. Arist.*, l. 1, *proœm.*

(2) Καθ' οὓς ἦν καὶ Δέξιππος ὁ τὴν χρονικὴν ἱστορίαν συγγράψας, ἀνὴρ ἁπάσης παιδείας τε καὶ δυνάμεως λογικῆς ἀνάπλεως. Eun., *Porph. ad calc.*

d'Aphrodise et de Porphyre (1). Cette indication est précieuse, puisque les commentaires de Porphyre, sur les *Analytiques*, sont perdus, à l'exception de l'εἰσαγωγή. Dexippe, tel qu'il nous paraît dans cet écrit, doit s'être tenu plus près de Porphyre que de Jamblique. Il est logicien comme Porphyre; il a comme lui de la précision dans l'esprit. Il le cite seul avec Alexandre d'Aphrodise dans son second chapitre, comme la source à laquelle il a le plus abondamment puisé, quoiqu'il connût les écrits de Jamblique sur le même sujet, et qu'il les ait cités dans le *Proœmium* avec ceux de Plotin et de Porphyre. Ces inductions confirment celles que l'on peut tirer de la façon très-sommaire dont Eunape s'est exprimé en parlant de Dexippe, et nous ignorons d'ailleurs le lieu où il enseigna et toutes les circonstances de sa vie (2).

Sopater paraît avoir été le successeur immédiat de Jamblique (3). Il était, suivant Eunape, le plus éloquent parmi ses contemporains (4), et Sozomène, qui loue son érudition, le désigne comme ayant été à son tour le chef de l'école d'Alexandrie, προεστῶτα τῆς τοῦ Πλωτίνου διαδοχῆς (5). Mais il ne s'enferma pas, comme ses prédécesseurs, dans les travaux de l'École; et tandis que les autres philosophes, effrayés

(1) Dex., *in præd.*, l. 1, c. 2.

(2) Il dit lui-même dans le Préambule de son traité sur les Catégories qu'il vient de perdre sa fille.

(3) *Voyez* Jonsius, *Historiens de la phil.*, p. 293.

(4) Eun., *Édésius.*

(5) L. 1, c. 5.

par l'ascendant désormais irrésistible du christianisme, se dispersaient sur les différents points de l'empire, et tâchaient de se faire oublier, plus sûr de lui-même, comptant sur son habileté et son éloquence, et même, comme Eunape l'avoue, poussé par des désirs ambitieux, Sopater se rendit auprès de Constantin, et se flatta de l'emporter dans son esprit sur l'influence des chrétiens et de détourner les maux dont l'hellénisme était menacé. S'il est vrai que l'empereur le chargea de consacrer, par des opérations théurgiques, la ville de Byzance à laquelle il venait de donner son nom (1) et le fit même asseoir à sa droite dans une cérémonie publique (2); on peut en conclure que l'éloquence de Sopater servit à merveille ses projets, et lui ouvrit promptement la voie de la puissance et des honneurs. Ce qui est plus certain, c'est qu'il ne tarda pas à expier ses prospérités par un supplice ignominieux. Sa condamnation eut, dit-on, pour motif secret le désir que formait l'empereur de rompre à jamais avec les croyances dont Sopater était le représentant le plus illustre (3). Le récit d'Eunape est rempli d'invraisemblances et tend, comme toujours, à relever la gloire de la philosophie. S'il faut l'en croire, Constantin répandait des largesses, multipliait les spectacles, pour entendre autour de lui des acclamations et forcer les applaudissements. Cette immense population, qu'il avait

(1) Cf. Brucker, *de sect. eclect.*, p. 262.
(2) Eun., l. l.
(3) Suidas, *V.* Sopater.

attirée à Constantinople de tous les points de l'empire, n'avait point de ressources dans le sol, et l'on faisait venir à grands frais des subsistances d'Égypte, de Syrie et de Phénicie. Il arriva que les convois manquèrent, le peuple affamé n'applaudissait plus, l'empereur était consterné. Les ennemis de Sopater, jaloux de ses honneurs et de sa puissance, l'accusent de cette famine. C'est lui qui a enchaîné les vents, retenu les vaisseaux : le crédule Constantin punit ses maléfices en l'envoyant à la mort (1).

Édésius, après la mort de Sopater, se trouvait placé à la tête de l'École. Né dans la Cappadoce, d'une famille noble, mais pauvre, il eut d'abord à lutter contre son père, pour obtenir de se livrer à la philosophie. A l'école de Jamblique, il n'eut de supérieur que son maître. Jamblique mort, il fonde une école en Cappadoce, puis l'abandonne à Eustathe, pour aller se fixer à Pergame, où l'appelaient les vœux de toute l'Asie. C'est là qu'accoururent pour l'écouter les Chrysanthe, les Maxime, les Priscus, les Eusèbe de Mindes, et que Julien lui-même, héritier de l'empire, vint humblement demander des leçons. Mais déjà les forces d'Édésius le trahissaient, et il dut abandonner à ses disciples l'honneur de cette conversion éclatante (2).

S'il y a quelque incertitude sur le lieu où Sopater se retira avant de se rendre à Constantinople, nous

(1) Suidas, l. l., attribue à Sopater un livre *sur la Providence*, et un autre sur l'*Injuste distribution des Biens et des Maux*.

(2) Eun., *Édés.*

pouvons suivre les pérégrinations de l'école d'Alexandrie, à partir de ce moment; car Eunape ne nous laisse rien ignorer de ce qui concerne ses maîtres. Après la mort de Jamblique, l'école d'Alexandrie semble dissoute pour un temps, si l'on s'en tient du moins à l'enseignement de la philosophie platonicienne dans la ville où avait enseigné Ammonius Saccas. Tous les disciples de Jamblique se dispersèrent, dit Eunape, à cause du malheur des temps (1). Mais ces débris illustres emportèrent avec eux, pour ainsi dire, l'école d'Alexandrie et la tradition reçue. Nous verrons plus tard, et pendant le plus grand éclat de l'école d'Athènes, les chaires d'Alexandrie attirer de nouveau le concours des philosophes; mais l'école platonicienne est plutôt à Athènes. L'élève de Plutarque et de Syrien, Proclus, qui étudia d'abord dans Alexandrie, y suivait les leçons du péripatéticien Olympiodore (2). Hiéroclès, Énée de Gaza, qui enseignèrent le platonisme à Alexandrie, ne pouvaient balancer les Syrien, les Proclus, les Damascius, qui faisaient la gloire de l'école d'Athènes; et Marinus a pu dire, en parlant de Proclus, qui vient de quitter Alexandrie : Enfin les dieux le conduisent à Athènes, c'est-à-dire, à Platon (3). Déjà, sous Constance, c'est à Pergame et à Émèse que l'école s'est réfugiée. Cependant Édésius a beau enseigner à Pergame, il l'a choisie comme l'un

(1) Eunape,
(2) Marinus, *Vie de Proclus*, c. 9.
(3) *Ib.*, c. 10.

des grands centres littéraires de l'époque ; parce qu'Alexandrie lui manque ; mais s'il enseigne à Pergame ; auprès de l'école de Pergame, il ne se rattache pas aux traditions de cette école, il n'en fait pas partie. Il est le disciple de Jamblique l'Alexandrin ; et c'est de Jamblique aussi que descendent, par Édésius, Maxime, Chrysanthe et Julien (1).

Eunape n'attribue à Jamblique qu'un seul genre de supériorité sur Édésius. Jamblique, dit-il, était inspiré ; il avait commerce avec les dieux ; mais comme s'il craignait de trop rabaisser Édésius en lui ôtant ce don suprême de l'inspiration (θειασμόν), il ajoute aussitôt qu'il l'avait peut-être reçu comme Jamblique, et que le malheur des temps l'obligea de le cacher. Constantin, tout occupé d'abattre les temples et d'étouffer la philosophie, n'offrait pas de sécurité à ces faiseurs de miracles, que les anciennes lois de la république condamnaient à la mort sous le nom de magiciens. Eunape lui-même, après avoir confessé en commençant l'impuissance d'Édésius, ne se fait pas faute de lui attribuer des miracles. Lorsqu'Édésius se vit à la tête de l'École par la mort de Sopater, effrayé de cette catastrophe et tremblant pour lui-même s'il recueille l'héritage philosophique de son ami ; il consulte les dieux la nuit au moyen d'une formule apprise sous Jamblique. Le dieu apparaît et prononce son oracle en vers hexamètres ; mais la vision finie, Édésius a tout ou-

(1) Jonsius, *Histor. de la Phil.*, p. 293.

blié, si ce n'est le sens de la prophétie. Il appelle; on entre avec des flambeaux, et il voit sa main pleine de lettres : ce sont les vers que le dieu a prononcés. Un avenir glorieux lui est promis, s'il reste dans les villes; mais s'il se retire aux champs, pour être pasteur, il deviendra un dieu immortel. Édésius n'hésite pas; il va partir, quand tous les amis de la philosophie et des lettres, avertis de son dessein, entourent sa demeure, et menacent de le mettre en pièces, plutôt que de souffrir qu'il ensevelisse à jamais, parmi les rochers et les montagnes, cette vaste et profonde érudition, la lumière de l'humanité.

Qui n'avait pas alors son Dieu familier, ses horoscopes, ses prodiges? Cet Eustathe, d'abord condisciple d'Édésius, puis son élève, et enfin, son successeur en Cappadoce, était si éloquent, dit Eunape (1); et les résultats de cette éloquence étaient si merveilleux, que cela même ressemblait à la magie, οὐκ ἔξω γοητείας. Constance, dans un danger pressant, veut envoyer un ambassadeur à Sapor, roi des Perses; le sénat désigne Eustathe d'une voix unanime. Il part, accompagné de tous les vœux, et ne tarde pas à charmer Sapor lui-même; mais bientôt des intrigues de cour le détruisent dans l'esprit du roi, et cette pompeuse ambassade, où la gloire de l'école devait éclater, et qui peut-être n'a été inventée que pour sa gloire, finit misérablement, de l'aveu même d'Eunape. L'épouse d'Eustathe, Sosipatra, versée

(1) Eun., *Édés.*

comme lui, et plus que lui, dans les mystères de la théurgie, devenue veuve au bout de cinq ans, retourne à Pergame, près d'Édésius son vieux maître. Eunape fait un long récit des merveilles dont sa vie fut entourée, de ses prédictions étranges, des génies qui lui apparaissent et se chargent eux-mêmes du soin de son initiation. Elle eut trois fils, dont le plus illustre, Antoninus, fut vénéré par les Alexandrins comme un saint et un prophète. Il avait annonçé une persécution générale de l'hellénisme et la destruction du Sérapéum; à peine eut-il quitté la vie, que ses prédictions s'accomplirent. Il faut lire ces détails dans Eunape : « Des hommes qui n'avaient jamais entendu parler de la guerre, dit-il (1), s'attaquèrent bravement à des pierres, les assiégèrent en règle, démolirent le Sérapéum et s'emparèrent des offrandes que la vénération des siècles y avait accumulées. Vainqueurs sans combats et sans ennemis, après avoir courageusement livré bataille aux statues et aux offrandes, il firent la convention militaire que tout ce qui aurait été volé serait de bonne prise. Mais enfin, quelle que fût leur bonne volonté, comme ils ne pouvaient emporter le sol, ces grands guerriers, ces héroïques conquérants, tout glorieux de leurs exploits, se retirèrent et se firent remplacer, dans l'occupation du sol sacré, par des moines, c'est-à-dire par des êtres ayant de l'homme l'appa-

(1) Nous citons la traduction de M. Cousin, qui nous permettra bien cet emprunt après tant d'autres que nous lui avons faits dans ce chapitre, ou pour mieux dire, dans tout le cours de notre enseignement, et dans tous nos écrits. Cf. *Fragm. hist.*, p. 240.

rence, vivant comme les plus vils animaux, et se livrant en public aux actions les plus dégoûtantes, qu'il est impossible de rappeler. C'était pour eux un acte de piété de profaner de toutes manières ce lieu révéré; car à cette époque, quiconque portait une robe noire avait un pouvoir despotique. Nous en avons parlé dans notre histoire générale. Ces moines campèrent donc sur la place du Sérapéum; et alors, au lieu des dieux de la pensée, on vit des esclaves et des criminels obtenir un culte : à la place des têtes de nos divinités, on montrait les têtes sales de misérables repris de justice; on mettait un genou devant eux et on les adorait. On appelait martyrs, diacres et chefs de la prière des esclaves infidèles, déchirés par le fouet et tout sillonnés des marques de leurs crimes. Tels étaient les nouveaux dieux de la terre (1). »

Après les disciples de Jamblique, Sopater, Édésius, Eustathe, Eunape nous donne l'histoire de l'école d'Édésius; mais ici il ne parle plus d'après autrui : ce sont ses souvenirs qu'il raconte, et les philosophes dont il décrit la vie ont été ses amis ou ses maîtres. Le premier est Maxime, le magicien qui, par ses conjurations, animait les statues; le guide, le conseiller et plus tard le favori de Julien. Eunape ne nous dit pas quelle était sa patrie; Socrate et Ammien Marcellin le font naître à Ephèse (2). Il eut deux frères, Claudien, qui enseigna

(1) Eun., *éd.* Bss., p. 44 sq.
(2) Socrat., *Hist. eccl.*, l. 3, c. 1; Amm. Marc., l. 29, c. 1.

les lettres dans Alexandrie, et Nymphidianus, qui professa avec éclat à Smyrne (1). On lui attribue le poëme περὶ καταρχῶν, publié par Fabricius (2); et Simplicius cite de lui un commentaire sur les *catégories* d'Aristote (3). C'est à Éphèse que Julien le connut, et c'est de là qu'il partit pour se rendre à la cour du nouvel empereur, où l'exercice du pouvoir et la possession de la faveur du souverain, détruisirent l'austérité de ses mœurs et en firent un parvenu voluptueux et superbe. Il suivit l'expédition contre les Perses, et Ammien Marcellin le fait assister, avec Priscus, aux derniers moments de Julien. Là finirent ses prospérités. Bien traité par Jovien, qui épargna les favoris de son prédécesseur, il fut jeté en prison sous Valens et Valentinien, tourmenté, condamné à l'amende et à l'exil, arrêté de nouveau, et mis à mort par Festus, qui se hâta de le faire périr au moment où il allait être absous. Maxime, dans ses revers, se ressouvint de lui-même. Il avait vécu en courtisan, et il mourut en philosophe. On dit que, dans sa première captivité, n'espérant plus de grâce, et traité avec une barbarie sans exemple, il résolut de mourir, et demanda à sa femme de lui donner du poison; elle l'apporta, mais pour elle, et mourut entre ses bras.

Élève d'Édésius, comme Maxime, appelé comme lui près de Julien, Priscus ne se rendit à la cour que

(1) Nymphidianus fit partie de la maison de Julien, dont il était secrétaire pour la langue grecque. Eun., *Nymphid.*

(2) *Bibl. gr.*, t. 8, p. 415.

(3) Simpl., *in categ. Arist.*, p. 1.

malgré lui, et après avoir été mandé inutilement une première fois. Réservé, prudent, habitué à ne pas livrer sa pensée et à considérer comme une sorte de sacrilége philosophique cette libéralité d'Édésius et de Maxime toujours prêts à répandre leurs doctrines, il resta au pouvoir ce qu'il avait été dans l'obscurité et sut, par cette modération, éviter le sort funeste de Maxime. Emprisonné un instant sous Valens, puis absous, il se retira dans les temples de Grèce, où il vécut solitaire jusqu'à plus de quatre-vingts ans, rare exemple de longévité dans un temps où tant d'hommes distingués se tuèrent de désespoir ou furent égorgés par les barbares (1).

Eusèbe de Myndes ne joue pas un grand rôle dans Eunape. On loue son éloquence, son habileté à résoudre les difficultés les plus épineuses; mais on le place bien au-dessous d'Édésius et de Maxime; c'est qu'en effet Eusèbe s'attachait de préférence à Plotin et à Porphyre, et ne donnait pas à la théurgie la même importance que ses contemporains. Il ne la niait pas; il croyait aux merveilles opérées par Maxime; mais il valait mieux, selon lui, s'attacher aux essences véritables, c'est-à-dire aux idées, perceptibles par la raison, que de faire illusion aux sens par le secours de la magie (2). Lorsque Julien vint à Pergame pour solliciter les leçons d'Édésius, et que celui-ci l'eut renvoyé à Eusèbe et à Chrysanthe ses

(1) Eun., *éd.* Bss., p. 67.

(2) Ὡς ταῦτα εἴη τὰ ὄντως ὄντα, αἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ἀπατῶσαι μαγγανεῖαι καὶ γοητεύουσαι θαυματοποιῶν ἔργα, καὶ πρὸς ὑλικάς τινα δυνάμεις παραπαιόντων καὶ μεμηνότων. Eun., *Max.*

disciples, Julien se dégoûta promptement d'Eusèbe, qui le détournait de la théurgie, et nous ne voyons pas qu'il se soit souvenu de lui, après son avénement au trône. Il n'en fut pas de même de Chrysanthe, que Julien ne pouvait point séparer de Maxime, et qu'Eunape n'avait garde d'oublier. Chrysanthe est le parent et le maître d'Eunape; c'est lui qui prit soin de sa jeunesse, et lui conseilla d'écrire. Sorti d'une famille patricienne et petit-fils d'Innocentius, qui jouit d'une grande autorité auprès des empereurs et dont Eunape loue les ouvrages, composés en latin et en grec, il étudia sous Édésius les doctrines de l'antiquité et s'attacha surtout « à cette partie de la philosophie que cultivèrent Pythagore et son école, Archytas, Apollonius de Tyane et ses sectateurs, » c'est-à-dire sans aucun doute la théologie ou plutôt la théurgie. Il s'était, dès sa jeunesse, donné Socrate pour modèle, et il le rappelait en effet par la douceur et la pureté de son commerce, par la noblesse de ses pensées, l'austérité de ses mœurs et la modération de son caractère. Il refusa constamment de se rendre auprès de Julien (1). Des présages menaçants que Maxime méprisa, le retenaient dans sa solitude; peut être prévoyait-il déjà que la réaction de Julien serait éphémère, et d'ailleurs tous ses goûts tendaient à l'éloigner de la cour. C'est en vain que l'empereur écrivit de sa main à Chrysanthe et à Mélite sa femme : tout fut inutile; et Julien, désespérant de l'avoir près de lui, le nomma grand

(1) *Voyez* ci-après, l. 4, c. 1.

prêtre de Lydie, conjointement avec Mélite, leur donnant à l'un et à l'autre une pleine autorité pour gouverner les prêtres, les nommer, relever les temples et remettre en honneur les anciennes cérémonies. Telle fut, dans l'exercice de cette charge, la retenue et la prudence de Chysanthe, qu'aucune voix ne s'éleva contre lui après cette tourmente. La province qu'il avait administrée fut seule exempte de troubles ; et la révolution chrétienne y reprit son cours, sans déchirements et sans orages, tandis que partout ailleurs toutes les existences étaient bouleversées. Chrysanthe mourut dans une extrême vieillesse, au milieu de sa famille, étranger au monde, ayant supporté jusqu'au bout l'indigence avec dignité. « Il avait, dit Eunape, composé plus d'ouvrages dans sa vieillesse, que les jeunes n'ont coutume d'en lire. » Mais tous ces écrits sont perdus, et nous n'en connaissons pas même les titres.

Tels sont les derniers représentants de l'école au moment où l'avénement de Julien va donner une nouvelle impulsion à la philosophie et l'identifier de plus en plus avec le paganisme. Tous ces grands personnages d'Eunape, si importants à ses yeux, s'effacent dans l'histoire, derrière Jamblique, qui fonde toute leur doctrine, et Julien qui résume leurs tendances, leur action et leur esprit. Élevé par eux, uni avec eux de conviction et de sentiments, ce sont leurs espérances qu'il réalise, ce sont leurs idées qu'il applique. Le mouvement des idées s'arrête un

instant dans l'école; nous changeons pour ainsi dire de théâtre, et après avoir suivi, de Porphyre à Maxime, le développement spéculatif de la pensée de Plotin, nous allons voir les Alexandrins transportés tout à coup au milieu du monde et des affaires, s'efforcer de prendre en main la direction de la société, et de l'arracher au christianisme.

LIVRE QUATRIÈME.

DE L'EMPEREUR JULIEN A L'ÉCOLE D'ATHÈNES.

CHAPITRE PREMIER.

L'EMPEREUR JULIEN; SA VIE ET SON RÈGNE.

Principaux événements de la vie et du règne de Julien. Histoire de son Apostasie. Sa lutte contre les Chrétiens.

En succédant à la popularité de Porphyre et en prenant, pour ainsi dire, de ses mains le gouvernement de l'école, Jamblique n'avait point continué les luttes acharnées de son prédécesseur contre la religion nouvelle. Si Dioclétien n'était point favorable aux philosophes, on pouvait du moins, sous son règne, attaquer en liberté des novateurs, des séditieux que ses édits livraient au supplice. Mais la conversion de Constantin amena, pour le christianisme et pour la philosophie, une ère nouvelle. Les écrits de Porphyre furent livrés au bûcher; et l'école, réduite à l'impuissance, ne fit plus qu'assister au triomphe de ses adversaires. La cause de l'hellénisme semblait définitivement vaincue. La philosophie, toujours suspecte aux empereurs, ennemis nécessaires de la li-

berté de penser, étrangère aux idolâtres, dont elle ne semblait d'abord adopter les croyances que pour les détruire ensuite par ses interprétations, haïe du christianisme dont elle méconnaissait l'esprit, dont elle outrageait la morale, ne pouvait plus soutenir l'école d'Alexandrie, qui se rattachait de tous ses efforts à des traditions purement littéraires, dernier appui bientôt emporté par la naissance des lettres chrétiennes, et se resserrait peu à peu, comme si d'elle-même elle se fût retirée du monde à mesure que le monde l'abandonnait. Sous les dernières années de Constantin, après la mort de Jamblique, cette grande école, naguère si redoutable, quand elle avait Porphyre à sa tête, avait abdiqué toute espérance, et n'en restait que plus fidèlement attachée aux glorieux souvenirs du passé, semblable à ces derniers Romains, dispersés dans l'empire après l'invasion des barbares, et qui, en mourant, croyaient emporter avec eux la civilisation dans leur tombe.

Le christianisme, quoique triomphant, n'était pas sans troubles intérieurs; il sortait à peine des persécutions de Dioclétien. On voyait, dans les assemblées, des confesseurs dont on avait fait tomber les dents à coups de pierre, d'autres dont un côté avait été rôti sur un gril ardent; de vieux chrétiens paraissaient, tout couverts de cicatrices, les yeux crevés, la langue arrachée : souvenirs vivants du fléau qui avait passé sur l'Église sans l'ébranler. Tous les yeux étaient encore remplis de ces images, et la religion respirait à peine dans l'attente d'une persécution

nouvelle, lorsque la paix lui fut donnée, et, aussitôt après, l'empire. Mais alors se développa dans son sein cette plaie fatale et presque incurable de l'arianisme, qui remplit le monde de désordres et les consciences de trouble. Arius, prêtre d'Alexandrie, enseignait dans son église, que le Fils est une créature, qu'il a commencé, qu'il aurait pu ne pas être parfait (1). Déposé par saint Alexandre, son évêque, il se retire à Nicomédie et gagne à sa cause Eusèbe, d'autres évêques, et bientôt Constantin lui-même. Le concile œcuménique de Nicée le condamne (235); mais il rentre en grâce et fait condamner à son tour saint Athanase, l'une des lumières du concile de Nicée, récemment élevé sur le siége d'Alexandrie. L'épiscopat de saint Athanase, qui dura quarante-six ans, ne fut qu'une longue suite de persécutions. Accusé de viol et d'assassinat, condamné malgré l'évidence, relégué dans les Gaules, rappelé dans Alexandrie par le testament de Constantin, poursuivi de nouveau par les ariens, qui excitent contre lui la haine de l'empereur, chassé, rétabli, chassé une troisième fois, obligé de se cacher dans les tombeaux et parmi les solitaires dont il avait embrassé la règle dans sa jeunesse, il n'en est pas moins, au milieu de ses périls, la ferme colonne de l'Église, et

(1) Saint Épiphane, t. 1, *hær.*, l. 19, 3. — Saint Jérôme exprime nettement les trois hérésies principales sur le dogme de la Trinité, dans cette phrase : « Certè, aut tria nomina audiens tres deos esse credidit, et *idolatra* effectus est; aut in tribus vocabulis trinominem credens Deum, in *Sabellii* hæresim incurrit; aut edoctus ab *Arianis*, unum esse verum Deum Patrem; Filium et Spiritum sanctum credidit creaturas. *Adversùs Luciferianos.* »

l'intégrité de la foi chrétienne semble, pendant un demi-siècle, attachée à sa personne. Il avait combattu Arius dès le premier jour, par son éloquence, dans le concile de Nicée, par ses écrits, et plus encore, dans le cours de son épiscopat, par sa fermeté héroïque. Réduit à se cacher au désert, sous le poids d'une condamnation canonique, extorquée, il est vrai, par la violence de l'empereur, il apprend que le pape Libère, exilé pour lui, l'abandonne; que le grand Osius, le patriarche de l'épiscopat, le président du concile de Nicée, a fléchi; mais il apprend en même temps l'hérésie de Macédonius, qui conteste la divinité du Saint-Esprit, et retrouve, pour la combattre, toute cette force que l'arianisme avait éprouvée. La mort de George de Cappadoce rendit saint Athanase à son église. George de Cappadoce, évêque arien d'Alexandrie, le même qui avait renversé les vieilles murailles du Sérapéion, restées debout au milieu de la ville, sans couverture et sans idoles, voulut raser le temple de Mithra; mais les païens, sûrs de l'impunité par l'avénement de Julien, massacrèrent l'évêque, et, pareils à des chiens qui s'acharnent à leur proie, vengèrent sur son cadavre le temple de Sérapis détruit et de longues années d'oppression et de souffrances (1). Athanase rentra dans Alexandrie pour lutter contre l'empereur, après avoir terrassé les hérésies. De ce siége d'Alexandrie sur lequel il monte, dit saint Grégoire de Nazianze, c'est l'Église entière qu'il domine. On reconnaît, en effet, dans saint Athanase, à

(1) Amm. Marcell., l. 22, c. 11.

la haine constante de Julien, le véritable chef de l'église chrétienne.

L'histoire de Julien (1), ses talents, ses vertus et son crime, car c'en est un sans doute, aux yeux mêmes des incrédules, d'avoir tenté de ramener le monde en arrière, sont dans tous les souvenirs. Il était neveu de Constantin; et lorsqu'à la mort de cet empereur, ses trois fils se partagèrent ses dépouilles, il échappa seul, avec son frère Gallus, au massacre de toute sa famille, sacrifiée à l'ambition et à la sécurité de Constance. Julien n'avait alors que six ans; il dut son salut à Marc, évêque d'Aréthuse (2), et vécut obscurément avec son frère au fond d'une province (3), jusqu'à ce que Constance, devenu seul empereur et n'espérant plus de postérité, donna le titre de César à Gallus, « peu de temps avant de l'assassiner, dit Julien, ὀλίγῳ πρότερον τῆς σφαγῆς. » Julien raconte lui-même ces premiers temps de sa vie dans son *Discours au sénat et au peuple athénien* (4) : « Pendant que nous étions relégués dans une campagne au fond de la Cappadoce où personne ne pouvait approcher de nous, on s'occupait à nous représenter Constance comme désolé, comme ayant agi malgré lui. Nous y avons vécu six ans, isolés des vieux serviteurs de la famille, privés de moyens d'étude, et réduits à nos esclaves pour tous compa-

(1) Julien est né, en 331, à Constantinople. Τὴν ἐμὴν πατρίδα Κωνσταντίνου πόλιν. Lettre 58.

(2) S. Grég. Naz., *disc.* 3, p. 90.

(3) En Bithynie, et sur la fin, dans la forteresse de Macellum, près de Césarée.

(4) P. 497 sqq.; édition Petau.

gnons. Si mon frère contracta quelque rudesse, la faute en est à celui qui nous condamna tyranniquement à une éducation aussi barbare (1). Je pus me sauver par l'étude de la philosophie; mais lui, couvert de la pourpre, il devint aussitôt un objet de haine et d'envie. Il était peut-être indigne de régner, mais non pas de vivre (2). Toute sa faute fut d'avoir ressenti trop vivement l'injure d'un misérable, que Constance vengea par la mort d'un si proche parent, frère de sa première femme, mari de sa sœur (3)! Pour moi, je fus sept mois traîné de prison en prison (4), et sauvé seulement par la bonté d'Eusébie (5). Et pourquoi cette persécution? Je ne vis pas mon frère pendant toute cette affaire, et n'eus avec lui qu'un commerce de lettres rares et insignifiantes..... »

Gallus avait vingt-cinq ans lorsque Constance le nomma César, et lui donna sa sœur Constantina, qu'Ammien Marcelin appelle : Megæra mortalis, humani cruoris avida (6). Le nouveau César eut le gouvernement de l'Orient, et fixa sa résidence à Antioche. Sa cruauté (7), et la faiblesse de son administration obligèrent l'empereur d'envoyer deux commis-

(1) Cf. Libanius, *Orat. parent.*, et Socrate, l. 3, c. 1.

(2) Tantùm à temperatis moribus Juliani differens fratris (Gallus), quantùm inter Vespasiani filios fuit Domitianum et Titum. Amm. Marc., l. 14.

(3) P. 501. Τὸν ἀνεψιὸν, τὸν Καίσαρα, τὸν τῆς ἀδελφῆς ἄνδρα γενόμενον, τὸν τῆς ἀδελφιδῆς πατέρα, οὗ καὶ αὐτὸς πρότερον ἦν ἀναγόμενος τὴν ἀδελφήν.

(4) Ἐμὲ γὰρ ἀφῆκε μόγις ἑπτὰ μηνῶν ὅλων ἑλκύσας τῇδε κᾀκεῖσε, καὶ ποιησάμενος ἐμφρούριον. *Ib.* – Cf. *Amm.* Marcell., l. 15, c 1, 3, 8.

(5) L'impératrice Eusébie fut la constante amie et la protectrice de Julien, qui ne se lasse jamais de faire éclater sa reconnaissance. *Voyez* l'éloge d'Eusébie, dans les *OEuvres de Julien*, et principalement p. 219, 221, 230 sq.

(6) L. 14, c. 1,

(7) Cf. Amm. Marc., l. 14, c. 1, 7.

saires pour réformer les abus; mais Gallus, irrité de cette injure et de l'arrogance des envoyés de l'empereur, les fit massacrer par le peuple d'Antioche. Mandé à Milan, où se tenait Constance, il fut arrêté dès qu'il eut quitté ses États, interrogé dans sa prison, et condamné sans avoir été défendu. Il ne lui servit de rien de rejeter ses fautes sur sa femme, qui venait de mourir. On le dépouilla ignominieusement des ornements de César, et on lui lia les mains derrière le dos avant de l'exécuter; c'est ainsi que Constance traita son cousin et son beau-frère (1).

Échappé à ce péril, Julien se retira dans la maison de sa mère, car ses biens paternels étaient devenus la proie de Constance (2). On l'envoya en Grèce comme en exil, et on le rappela presque aussitôt (3). « Quelles larmes je versai quand je me vis appelé à la cour, quels furent mes gémissements, vous le savez, vous en fûtes témoins; et que je tendis les bras vers le temple de Minerve, en la priant de sauver en moi son serviteur (4). » Il vécut six mois près de l'empereur, sans obtenir une entrevue (5), environné d'espions, soumis à une surveillance sévère, et n'osant même recevoir ses amis, de peur de leur nuire. Enfin, on lui donna le nom et les ornements de César (6),

(1) *Voyez* Amm. Marcell., l. 14, c. 11.

(2) P. 502. — Gallus et Julien étaient fils de Julius Constantius, frère de Constantin; mais leur père avait eu Gallus de sa première femme, nommée Galla; la mère de Julien se nommait Basilina.

(3) *Eloge d'Eusébie*, p. 221.

(4) P. 505.

(5) P. 503.

(6) P. 508. — On lui fit en même temps épouser Hélène, sœur de Constance; il avait alors vingt-cinq ans (Amm. Marc., l. 15, c. 8).

et il reçut l'ordre de partir pour les Gaules, au milieu de l'hiver, avec trois cent soixante soldats. Il n'y allait pas pour commander, mais pour obéir, car on avait écrit aux généraux de se défier de lui autant que des ennemis (1). Son apostasie avait transpiré, malgré le soin avec lequel il la cachait Les Chrétiens voyaient avec terreur un apostat dans l'héritier de l'Empire, et saint Grégoire semble regretter le salut de Julien échappé aux bourreaux de Constance, κακῶς σωθέντα (2). A peine arrivé, il voulut rassembler des troupes; cela dépendait de l'autorité d'un autre. Depuis, vers le commencement du printemps, Constance lui donna le commandement de l'armée. Les barbares s'étaient emparés de quarante-cinq grandes villes, et infestaient tout le pays depuis le Rhin jusqu'à l'Océan; le reste même n'était pas à l'abri de leurs incursions; les Gaulois n'avaient plus de sécurité; ils manquaient de pâturages pour leurs troupeaux. Julien commença par s'emparer de Cologne, qui n'était guère alors qu'un amas de ruines, puis de Strasbourg, et plusieurs victoires successives livrèrent entre ses mains le roi Chnodomar (3). Deux

(1) Et certè illud rumore tenùs ubique jactabatur, quòd Julianus non levaturus incommoda Galliarum electus esset, sed ut posset per bella deleri sævissima, rudis etiam tùm, ut æstimabatur, ac ne sonitum quidem duraturus armorum. Amm. Marcell., l. 16, c. 2. — Cf. Eunape, *Max.*, p. 53 Bss; Socrate, *Hist. eccl.*, 3, p. 137; Sozomène, l. 5, c. 3; Zonar., *Ann.*, l. 13, c. 10; Zosime, l. 3, 1; Libanius, *Oratio parentalis*, 17; et enfin Julien, *Discours au S. et au P. ath.* Οἱ μὲν ὥσπερ ἐν χουρείῳ συνελθόντες, ἀποκείρουσι τὸν πώγονα, χλαμίδα δὲ ἀμφιεννύουσι, καὶ σχηματίζουσιν, ὡς τότε ὑπελάμβανον, πάνυ γελοῖον στρατιώτην, p. 277 Bss.

(2) Saint Grég., t. 3, p. 50.

(1) Jul., p. 512 sq. — Cf. Amm. Marcell, l. 16, c. 12, et Libanius, *disc.* 10, p. 274.

ans après, la Gaule était délivrée, et Julien se voyait à la tête de six cents navires, dont quatre cents construits en six mois. Avec cette flotte, il entre sur le Rhin. Florentius, qui gouvernait la Gaule avant lui, et qu'on lui avait laissé pour préfet du prétoire, avait jusque-là acheté la paix à prix d'argent. Julien repousse cette honte, supprime tous les subsides, passe le fleuve, attaque les barbares sur leur propre territoire, leur prend vingt mille prisonniers, et au bout de quatre ans, leur impose la paix et se fait donner des ôtages (1). En racontant ainsi en peu de mots, et avec modestie, ses campagnes et ses victoires, Julien ne parle pas de son administration intérieure, des places fortifiées, de la légalité rétablie, des impôts réglés et modérés, des approvisionnements tirés de la Grande-Bretagne, et répandus sur les deux rives du Rhin, au moyen de la flotte qu'il avait créée (2). « Au milieu de ces succès, je fus pour Constance ce qu'aucun César n'avait jamais été pour un empereur ; aussi ne pouvait-il alléguer que des motifs de plainte ridicules. — Il a retenu, disait-il, Luppicinus et trois autres (3) ; -- c'étaient mes calomniateurs. Je pouvais les condamner, je me bornai à les tenir sous ma main sans leur faire aucun mal (4). »

On l'entourait de ministres et de lieutenants, moins

(1) P. 514.

(2) *Voyez* Amm., l. 16, c. 5 ; l. 18, c. 1 ; et Mamertin, *Panegyr. vet.*, l. 11, c. 4.

(3) Cf. Amm. Marc., l. 17, c. 1, 10, et l. 18, c. 2.

(4) *Discours au S. et au P. ath.*, p. 515.

occupés à le seconder, qu'à entraver toutes ses mesures, et à les dénoncer à l'empereur. A force d'instances, il obtint d'avoir auprès de lui Salluste (1); à peine le lui eut-on donné, qu'on s'en repentit (2). Il écrivait à Constance: « Tous ces hommes dont vous m'entourez me sont inconnus, mais je les reçois de votre main comme des amis. Seulement, pour me rassurer, donnez-moi une règle de conduite, afin qu'en la suivant, je sois sûr de vous complaire (3). »

Salluste fut remplacé par Lucien, et Florentius, dont Julien arrêtait les dilapidations, devint son ennemi (4). Ils obtiennent de l'empereur un ordre qui l'éloignait de l'armée et rappelait en même temps ses meilleures troupes, pour le laisser désarmé en face des barbares. Cet ordre, qu'il voulut exécuter, remplit les soldats d'indignation contre Constance. Au lieu de faire leurs préparatifs de départ, ils s'assemblent, ils délibèrent en tumulte, et décident de proclamer Julien empereur. « J'atteste Jupiter, le Soleil, Mars, Minerve et tous les dieux, que jusqu'au soir de ce même jour, je n'eus aucun soupçon de ce qui se passait (5). Vers le coucher du soleil, on me mit au

(1) On a distingué Salluste, ministre de Julien en Gaule, et depuis préfet de la Gaule et consul, et un second Salluste, préfet de l'Orient, que Julien chargea de présider le tribunal devant lequel comparurent les ministres et les favoris de Constance. Cf. L'abbé de la Bletterie, *Vie de Julien*, p. 363. Cette opinion ne paraît pas suffisamment démontrée; dans tous les cas, le Salluste dont il est ici question ne saurait être l'auteur du περὶ θεῶν καὶ κόσμου qu'on lui a quelquefois attribué, et qui a été écrit par un disciple de Proclus.

(2) *Discours sur le départ de Salluste.*

(3) *Discours au S. et au P. ath.*, p. 517.

(4) P. 518 sq.

(5) P. 521.

courant de tout. En même temps mes soldats entourent le palais, et font retentir l'air de leurs cris, tandis qu'étonné et incertain je méditais sur la conduite que j'allais tenir. J'étais dans une salle, à côté des appartements de ma femme qui vivait encore, et j'adorais Jupiter pendant que les clameurs ne faisaient qu'augmenter, le priant de manifester sa volonté par un signe. Les présages furent favorables. Je résistais cependant; mais que pouvais-je, seul contre tous, et contre la volonté déclarée des dieux? Enfin, vers la troisième heure, je prends un collier que m'offre je ne sais quel soldat, en guise de couronne, et je rentre au palais en gémissant (1). »

Les amis de Constance employèrent le reste de la nuit à des manœuvres secrètes, répandant l'argent à pleines mains, et s'efforçant de détacher les soldats de la fidélité qu'ils avaient vouée au nouvel empereur, ou de les tourner contre lui. Les soldats, dont Julien était l'idole, s'indignent de cette trahison, courent au palais, embrassent leur général, le saluent de leurs acclamations, le portent en triomphe, et demandent à grands cris la mort des amis de Constance, qui ne durent leur salut qu'à la modération et à la fermeté de Julien.

Tel est le récit qu'il nous a laissé de son avénement. Ce récit est-il bien sincère? La perfidie de Constance, la trahison de Luppicinus et de Florentius sont avérées; il n'y a rien non plus que

(1) P. 522 sq.
(2) P. 523.

de vraisemblable dans l'espèce de violence faite à Julien par des soldats qu'il avait lui-même disciplinés et aguerris, et qu'on envoyait, sous des chefs sans talents ni popularité, à l'autre extrémité de l'empire, pour y mourir sur des champs de bataille où les Romains n'avaient guère trouvé, depuis plusieurs règnes, que d'humiliantes défaites. Mais Julien mérite moins de confiance lorsqu'il prétend avoir fait tous ses efforts pour refuser l'empire, et ne l'avoir accepté qu'en gémissant. Ses craintes, ses hésitations quand on le nomma César, se comprennent mieux : « J'ai accepté le titre de César, dit-il lui-même dans l'*Éloge d'Eusébie*, sans l'avoir souhaité et sans trop de plaisir (1), par obéissance aux ordres absolus de l'empereur et aux désirs de l'impératrice. Quand à mes habitudes tranquilles et obscures eut succédé la majesté de mon nouveau rang, je m'en trouvai tout étonné (2). J'étais comme un homme qui ne veut pas étudier l'art du cocher et qui, tout à coup, forcé de conduire un char, le fait avec fatigue, malgré lui, mais avec succès et courage (3). » C'est qu'il ne s'agissait alors que d'une autorité empruntée, restreinte; il se voyait exilé d'Athènes dans la ferveur de ses études, il n'avait point encore goûté le pouvoir; et puis, il avait devant les yeux l'exemple de Gallus. Était-ce bien

(1) *Éloge d'Eusébie*, p. 226.

(2) *Ib.*, p. 228.

(3) En arrivant à Milan, pour y recevoir le titre de César, il écrivit à Eusébie : « Que le ciel vous accorde des héritiers et vous comble de bienfaits. Je vous supplie de me renvoyer chez moi au plus tôt. » Mais ayant pris les auspices, il connut que l'envoi de ce billet serait fatal à Eusébie, et le supprima, p. 506.

le pouvoir qu'on lui donnait avec ce titre de César? On jetait la pourpre sur ses épaules, et il restait en réalité dans la dépendance de ses ministres. Cette même pourpre n'avait pas protégé son frère. Quel aliment pour l'ambition de Julien, que ces vains honneurs et cette servitude réelle? Les favoris de Constance auxquels on le livrait, pour ainsi dire, tout garotté, croyaient n'avoir entre les mains qu'un jouet impérial. Mais après ses victoires, après cet exercice heureux et habile du commandement, et quand il s'agissait du pouvoir absolu, son caractère ardent et aventureux dément l'austérité dont il se vante. Julien était ambitieux et ne pouvait pas ne pas l'être. Si jeune, si près du trône, avec une telle passion pour la gloire, enflammé pour une cause à laquelle il donna sa vie, plein d'un juste mépris pour Constance, le bourreau de tous les siens (1), comment aurait-il souhaité l'obscurité et regretté l'École? Tout s'y oppose : sa jeunesse proscrite, son héritage ravi, les sanglantes catastrophes de sa famille, l'état de contrainte où le réduit son apostasie, le caractère soupçonneux et tyrannique de Constance, les vœux, l'attente passionnée des philosophes Alexandrins, ses amis, ses confidents, ses complices. Peu de temps avant l'événement il écrit à

(1) Sa haine contre Constance est légitime, et éclate partout dans ses *lettres*. Cependant lorsque le corps de son ennemi fut apporté à Constantinople, il le suivit jusqu'à l'église des Saints-Apôtres avec toutes les marques d'une profonde douleur (Amm., l. 21, c. 16). Était-ce hypocrisie? A quoi bon? Il est plus probable que Julien obéissait à sa nature vive et mobile. Sa volonté seule était ferme, mais son imagination et sa sensibilité s'allumaient aisément. Il y avait en lui beaucoup de l'empereur et beaucoup du poëte.

Oribase le récit d'un songe qui lui présage l'empire (1); c'est que son esprit est plein de cette espérance. Les serments de sa lettre aux Athéniens ne prouvent rien; cette lettre est une apologie; et qui ne se trompe soi-même sur ses secrets motifs? Julien, dans cette lettre, semble rougir de sa révolte, et les mots qu'il emploie indiquent un sentiment vrai (2). Soit. Il a été combattu; mais en cédant, si cela peut s'appeler céder, il n'a fait que se laisser imposer ce qu'il désirait dans le fond du cœur.

Julien eut du moins le mérite d'user avec modération et dignité de sa nouvelle situation : « A partir de ce moment, dit-il, comment me suis-je conduit envers Constance? Dans les lettres que je lui ai écrites jusqu'à ce jour je n'ai pas pris le titre que les dieux m'ont donné, mais seulement celui de César (3). J'ai obtenu des soldats la promesse que si on nous laissait la Gaule, ils ne chercheraient rien au delà. Que fait-il? Il ameute les barbares contre moi et me suscite des ennemis de tous côtés. Ses lettres aux barbares ainsi que les approvisionnements faits contre moi sont tombés entre mes mains. L'évêque Épictète vient de sa part me promettre la vie, sans ajouter rien de plus. Moi qui sais que ses serments sont écrits sur le sable, et qui, par fidélité à mes amis, ne pouvais abdiquer, je n'en suis que plus affermi. »

L'empire était menacé d'une guerre civile, lors-

(1) *Lettre* 17.
(2) P. 521.
(3) P. 524.

que la mort de Constance laissa Julien sans compétiteur. L'héritier légitime de l'empire était en armes pour s'en emparer, et n'en protesta pas moins qu'il l'acceptait malgré lui (1). Il l'écrit à Maxime (2), à son oncle Julien (3). « Je prends à témoins le soleil, Jupiter et tous les dieux, que je n'ai jamais souhaité de tuer Constance. Je suis venu, parce que les dieux m'y poussaient clairement. Je ne voulais que l'effrayer et le ramener par la crainte. Forcé de combattre, je n'aurais compté que sur la fortune...... »

Julien arrivait au trône avec une renommée de talents et de vertus que la suite ne démentit pas. La fermeté et la justice de son gouvernement dans les Gaules, son habileté et ses succès comme général, sa vie austère qui sentait plutôt le philosophe que l'empereur (4), la pureté de ses mœurs (5), la droiture de son jugement, sa magnanimité, son horreur de la délation, son mépris pour les courtisans et la vaine pompe (6), promettaient à l'empire la sécurité au dedans, la gloire au dehors. Simplifier les formes

(1) *Éloge d'Eusébie*, p. 224.

(2) *Lettre* 38.

(3) *Lettre* 13.

(4) Phasianum, et vulvam, et sumen exigi vetuit et inferri, munificis militis vili et fortuito cibo contentus. Hinc contingebat ut noctes ad officia divideret tripartita, quietis, et publicæ rei, et musarum : quod factitâsse Alexandrum legimus magnum, sed multò hic fortiùs. Amm. Marcell., l. 16.

(5) Primùm ità inviolatâ castitate enituit, ut post amissam conjugem, nihil unquam venereum attingeret. *Id*, l. 25, et Cf. l. 24.—Cf. Mamert., *Panegyr. vet.*, l. 11, c. 13.

(6) Evenerat ut ad demendum imperatoris capillum tonsor venire præceptus, introiret quidam ambitiosè vestitus. Ego, inquit, non rationalem jussi, sed tonsorem acciri. Amm. l. 22, *et pass.* Cf. le *Misopogon*; Libanius, *Or. parent.*, c. 62; Socrate, l. 3, c. 1; Mamert., *Pan. vet.*, l. 11, c. 11.

qu'il croyait à la vertu des symboles et des cérémonies, à cette affinité secrète qui relie ensemble tous les êtres du monde visible et du monde idéal, à ces génies élémentaires que le christianisme lui-même ne proscrivait pas, et qui, dans Porphyre et dans Jamblique, reçoivent presque les mêmes noms et les mêmes attributions que dans les Pères. Au sommet de cette hiérarchie, il plaçait un seul Dieu tout puissant, dont les dieux et les démons n'étaient que les ministres : c'était là toute sa croyance. Jupiter et même Mithra, ses divinités domestiques (1), lui importaient peu ; il n'adorait sous ces noms que le Dieu éternel et les forces personnifiées de la nature. On le vit offrir des sacrifices au dieu des Juifs, relever son temple abattu, et sans doute si le Dieu des chrétiens n'eût été le Dieu jaloux, il lui eût fait place dans son empire (2). Julien n'était, en un mot, qu'un philosophe de l'école d'Alexandrie, respectueux pour les religions, mais ne voyant dans chacune d'elles qu'une forme particulière de la religion universelle. Il n'était pas exempt de superstitions; au contraire, il alliait à un génie sceptique et indifférent sous plusieurs rapports une crédulité excessive aux prétendus mystères de la théurgie, mais ces démons qu'il évoquait, ces oracles, ces sacrifices, ces mira-

(1) *Discours sur le Soleil.*

(2) Quelque temps avant son avénement, et lorsque par conséquent son apostasie était déjà consommée, il célébra avec les Chrétiens les fêtes de l'Épiphanie. Feriarum die quam celebrantes mense januario, Christiani Epiphaniam dictitant, progressus in eorum ecclesiam, solemniter numine orato, discessit. Amm. Marc., l. 21, c. 2.

cles, ne l'empêchaient pas de rejeter avec dédain les fables des poëtes. Il était superstitieux et crédule d'une autre façon. Il pratiquait l'indifférence des religions comme cela se pouvait de son temps, en les servant toutes à la fois, mais à condition de les interpréter.

Dans cette indifférence, pourquoi ne pas revenir à la liberté des cultes? Constantin, avant de se convertir, avait permis aux chrétiens d'adorer leur Dieu publiquement et de conserver le rang et le privilége de citoyens (1). Plus tard il mit la croix sur ses enseignes, s'entoura d'évêques, présida des conciles, fit jeter dans les rues ses anciennes idoles et démolir la toiture des temples (2). Julien pouvait restaurer le polythéisme et faire des sacrifices avec Maxime

(1) *Voyez* Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. 8, c. 13; l. 9, c. 9. *Id.*, *Vie de Constantin*, l. 1, c. 16, 17; Lactance, *Divin. instit.*, l. 1; Cæcilius, *De mort. persec.*, c. 25 et 48.

(2) Eusèbe, *Hist. eccl.* l. 10, c. 5, et *Vie de Constantin*, l. 11, c. 45. — — Zozime, l. 2, p. 104. — Socrate, l. 1, c. 17. — Sozomène, l. 11, c. 4, 5. — Théodoret, l. 5, c. 21. — Orose, l. 7, c. 28. — Cf. Libanius; *Orat. pro templis. Id.*, *Orat. parent.*, c. 10. — Le code Théodosien, l. 16, tit. 10, l. 4, attribue à Constance la loi dont voici le texte : « Placuit omnibus locis atque urbibus universis claudi protinùs templa, et accessu vetitis omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos à sacrificiis abstinere. Quòd si quis aliquid fortè hujus modi perpetraverit, gladio sternatur : facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari : et similiter adfligi rectores provinciarum, si facinora vindicare neglexerint. » Cette excessive sévérité, et le fait bien constaté qu'il existait des temples païens sous Constance, et que lui-même pourvut à des dignités sacerdotales (Symmaque, ép. 10, par. 54), ont inspiré des doutes sur l'authenticité de cette loi; mais la barbarie des prescriptions pénales n'est pas une cause de suspicion pour un décret de Constantin, et surtout de Constance; et d'un autre côté, il n'est pas surprenant qu'au milieu de tant de troubles, et lorsque les empereurs changeaient eux-mêmes fréquemment de religion ou de secte, leurs lois aient été méconnues, ou rapportées, ou même oubliées. Cette sévérité, qui dénote un gouvernement irrésolu et peu sûr de lui, serait plutôt une preuve de l'authenticité de ce décret.

et Libanius sans troubler les chrétiens, sans les traiter comme des ennemis publics. Tel était en effet le sens de ses premiers édits (1). Cette modération ne dura qu'un moment; et Julien, qui d'ailleurs ne cachait pas son aversion pour le christianisme, ne tarda pas à commencer contre lui la guerre qu'il méditait depuis longtemps. Une sorte de fatalité le poussait. Son apostasie consommée, il ne pouvait plus rester neutre entre le christianisme et les faux dieux, c'est-à-dire entre ce passé glorieux, mais caduque, auquel il s'était donné, et cet avenir plein de vérité et de force qu'il avait méconnu. Qu'on y pense : la religion chrétienne avait un caractère, objet de scandale pour les païens, qui n'en comprirent jamais la nécessité et la grandeur; elle était intolérante. Que de fois, pendant les persécutions, les proconsuls se déclarèrent prêts, pour servir d'exemple, à sacrifier à Jésus-Christ! Les martyrs souriaient de pitié; ils allaient mourir pour leur religion; et les juges qui n'avaient à la bouche que les mots de religion et de piété envers les dieux, ne savaient même pas que l'essence d'une religion est d'exclure à jamais toutes les autres. La philosophie tolérante et éclectique des Alexandrins pouvait appeler à elle et

(1) A Artabius, *Lettre* 7. « Je ne veux pas que l'on tue ou que l'on poursuive les Galiléens contre le droit et la justice. » — *Lettre* 42. « On pourrait les contraindre sans injustice, mais nous permettons à tous de s'infecter de ce mal. Notre principe est qu'il faut instruire les insensés et non les punir. » — *Lettre* 43. « Telle a été ma clémence envers les Galiléens, que j'ai défendu de les violenter, de les traîner au temple, et de les contraindre à quoi que ce fût contre leur volonté. » — *Lettre* 52; « Point d'injustice envers les Chrétiens; ils sont plus dignes de pitié que de haine. »

accueillir tous les cultes; mais le christianisme ne pouvait faire alliance avec un autre dieu, sans périr.

Le nom d'athées que Julien donne aux chrétiens et qu'Athanase lui rendait avec indignation, a, dans sa bouche, un sens profond. Ils sont athées, selon Julien, parce qu'ils refusent de respecter et de reconnaître les religions de tous les peuples, et qu'ils se mettent par là en opposition directe avec le sentiment religieux tel que le comprenaient ceux même d'entre les païens qui n'admettaient pas le polythéisme, ou ne l'admettaient qu'en le transformant. Pour lui, qui admet tous les dieux, les chrétiens sont des athées en les méprisant tous. Qu'importe que les dieux ne soient aux yeux de Julien que les ministres d'un Dieu suprême, seul parfait, seul créateur? Qu'importe même qu'il partage au fond le mépris des chrétiens pour l'histoire de ces dieux telle que la rapportent les théologiens et les prêtres? La gloire, et en même temps la sagesse de la philosophie est à ses yeux de nous avoir accoutumés à adorer le même Dieu éternel sous tant de noms et par tant de cultes différents, à révérer dans les démons et les demi-dieux ses enfants, ses ministres et ses messagers; à conserver avec un pieux respect les formes consacrées par les prêtres, parce que les lois et les mœurs semblent attachées à ces antiques traditions, et qu'en les respectant c'est au génie même de la patrie que l'on rend hommage. Au lieu de voir dans le Dieu des chrétiens l'image de ce Dieu universel des Platon et des Aristote, d'autant plus distincte et

plus parfaite, que les formes trompeuses de la mythologie sont bannies avec plus de rigueur, il ne veut y voir que le dieu particulier d'un seul peuple, c'est-à-dire, la proscription du culte universel au profit d'un culte particulier et restreint. Cette même adoration d'un seul Dieu, cette même horreur des dieux étrangers que l'on reprochait aux chrétiens, avait, depuis des siècles, rendu la nation juive odieuse au reste du monde.

L'idée d'une religion révélée était tellement contraire à l'essence du paganisme, qu'après le triomphe de la religion chrétienne, les esprits les plus éclairés parmi les païens se refusaient encore à l'admettre. On avait beau leur dire que Dieu lui-même avait parlé, qu'il avait énoncé les vérités nécessaires au salut, et prescrit la manière dont il voulait être adoré; cette révélation alléguée comme un fait positif, matériel, dont on citait la date et les témoins, se confondait toujours dans leur esprit avec ces révélations confuses, incomplètes, obscures, qu'ils attribuaient à leurs théologiens, et considéraient comme des extases mystiques ou des éclairs de génie. Selon les chrétiens, les prophètes parlaient en quelque sorte la parole même de Dieu et n'étaient que les organes de la pensée divine; mais les païens s'obstinaient à n'entendre par là qu'une sorte de grâce illuminante, qui rapprochait les prophètes de la divinité, sans toutefois que l'homme disparût complétement, en sorte que dans la doctrine ainsi annoncée, il pouvait y avoir un fond divin,

mais caché et comme enseveli sous ce que le prophète y avait mis de lui-même. Pour l'incarnation de Jésus-Christ, elle n'avait non plus rien de nouveau suivant eux. Si Jésus-Christ n'était que le fils de Dieu, il n'était qu'un Dieu inférieur, un demi-dieu, un démon; à ce point de vue, ils pouvaient le prendre pour un révélateur et l'accepter parmi les divinités, mais non le préférer à toutes les autres. Si Jésus-Christ était Dieu lui-même, c'est-à-dire θεὸς ἐπὶ πᾶσι, cette doctrine, aux yeux des païens, se confondait immédiatement avec les théories alexandrines sur le Λόγος, et nous voyons en effet qu'Amélius ne l'entendait pas autrement (1). Que résultait-il d'un pareil dogme contre leurs hiérarchies divines? Évidemment rien, puisqu'eux-mêmes distinguaient avec soin la trinité suprême de tous les νέοι δημιουργοί et de la multitude des dieux inférieurs. L'identification de Dieu avec l'homme en Jésus-Christ, fort délicate à exposer pour les croyants eux-mêmes, puisqu'elle constitue dans l'église une doctrine surnaturelle, avait d'ailleurs trop d'analogies apparentes avec l'opinion des Alexandrins sur l'origine et la destinée du λόγος, dans chacun de nous, pour qu'il leur fût possible de ne pas prendre le change. S'ils n'avaient eu jusque-là que des doctrines purement philosophiques, s'ils n'avaient jamais envisagé la vérité que comme une conquête de la science, ils auraient compris sur-le-champ de quoi on leur parlait, en introduisant ainsi tout à coup une vérité donnée à

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 3, p. 72.

l'homme par un miracle au lieu d'être achetée par de longues méditations et ravie en quelque sorte par l'usage naturel de ses facultés; mais cette autre source bâtarde, qui n'était pas la révélation, telle que la comprenaient les chrétiens, et qui était quelque chose de plus que la raison, portait le trouble dans leurs esprits et engendrait toute cette confusion. Comment une révélation de plus était-elle un argument contre la possibilité des révélations et par conséquent contre la légitimité des révélations antérieures? Ils se trompaient sans doute; il n'y avait de commun, tout au plus, que les mots, entre ces extases, ces inspirations poétiques et la révélation formelle, explicite, précise que l'on alléguait contre eux; mais voilà précisément ce qu'ils ne pouvaient concevoir.

Si la religion chrétienne avait été enseignée à Platon, serait-il trop téméraire de croire qu'il en aurait aisément conçu l'esprit et le caractère? L'unité de Dieu pour lui était entière, et il faisait à grand'-peine aux dogmes mythologiques la grâce de les citer, non sans mépris, après avoir déroulé ses grandes et sublimes pensées sur l'Essence et le δημιουργός. Mais l'éclectisme des Alexandrins les éloignait de toute façon de cette doctrine sévère, dont la simplicité fait la force. Pour avoir tant travaillé à concilier le polythéisme avec l'unité de Dieu, ils ne reconnaissaient plus le dogme de l'unité de Dieu quand il se présentait accompagné de la négation du polythéisme. Ils jugeaient le christianisme du point de

vue païen où ils s'étaient placés. Ils l'auraient mieux jugé et mieux compris s'ils étaient restés purement et simplement philosophes. Cette idée si naturelle que l'unité de Dieu entraîne l'unité du culte ne leur venait même pas. Cela n'était pas assez savant, assez compliqué pour eux. Rien de simple ne leur allait. Lorsque l'illustre péripatéticien Thémistius plaidait la cause des catholiques devant l'empereur Valens, dont le zèle pour l'arianisme était plus fatal à la religion que ne l'avaient été, un peu auparavant, les tentatives réactionnaires de Julien : « Vous ne devez pas vous étonner, lui disait-il, de trouver, chez les chrétiens, plusieurs sectes différentes, puisqu'il y en a, dans les écoles grecques, plus de trois cents. Chacun envisage la vérité par quelque endroit, et il a plu à Dieu de confondre ainsi notre orgueil et de se rendre plus vénérable en cachant à nos yeux ses mystères (1). » Dieu se réjouit de cette variété de temples et de cérémonies, comme un général qui voit diverses milices manœuvrer avec ensemble sous ses yeux. Symmaque plaidait aussi, dans les mêmes termes, la cause des faux dieux sous Théodose. « Ce ne sont, disait-il, que des différences de rites. Chacun a le sien. Dieu donne aux villes naissantes leurs divinités protectrices comme une âme à chacun de nous (2). » L'unité de Dieu n'en est pas altérée; et ces divinités plus familières, qui diminuent, pour la

(1) Cf. M. Vict. Le Clerc, *Biogr. univ.*, art. Thémistius.

(2) Suus cuique mos, suus cuique ritus est. Varios custodes urbibus cunctis mens divina distribuit. Ut animæ nascentibus, ità populis fatales genii dividuntur. Symm., l. 10 des *Lettres*, lett. 61.)

pensée, l'abîme qui est entre Dieu et nous, donnent aux traditions un caractère sacré, et font de l'amour de la patrie, une des formes de la piété envers les dieux.

Telles sont les idées dont Julien avait été pénétré. Il eût été digne d'un philosophe de comprendre le vrai caractère d'une religion révélée, nécessairement exclusive, et surtout de rejeter les formes du polythéisme après avoir proclamé, comme on l'avait fait depuis longtemps, l'unité absolue de Dieu; mais devait-on attendre d'un Alexandrin, tout imbu des principes de l'éclectisme et de cette vaine théorie de la religion universelle, qu'il reconnût à un culte le droit d'être intolérant? Et Julien, qui venait après Jamblique, et se croyait, comme lui, environné de dieux et de démons, pouvait-il abandonner cette forme nouvelle du panthéisme Alexandrin, qui n'avait fait que diviniser les émanations inférieures, et qui croyait sauver assez l'unité de Dieu par la loi des émanations? L'empereur, sans être véritablement païen, faisait cause commune avec les adorateurs d'idoles pour combattre ce qu'ils appelaient l'athéisme chrétien. Sans en pénétrer la cause, ils voyaient bien, païens et philosophes, que le christianisme n'adopterait jamais leurs faux dieux, et qu'il n'y avait pas de paix avec cet ennemi. Lui-même n'en voulait pas. Il disait sous les persécutions : nous remplissons vos places et vos rues; nous ne vous laissons que vos temples. Mais le lendemain de sa victoire, il avait détruit tous les temples.

Julien voyait la force du christianisme, et n'en était que plus ardent à l'attaquer. Jaloux de son autorité comme tout souverain absolu, cette organisation formidable de l'église chrétienne lui faisait ombrage. Il avait vu Constance, irrité de la fermeté d'un concile, s'emporter jusqu'à tirer l'épée contre des prêtres et des vieillards, sans rien obtenir. Il connaissait le courage des chrétiens, leurs lumières, leur inviolable attachement à la foi et à la hiérarchie ecclésiastique, leurs richesses et leur pouvoir nouvellement acquis (1), leur nombre toujours croissant qui déjà couvrait l'empire. Pour arracher saint Athanase de son siége épiscopal, il avait fallu des légions. George, l'évêque arien, était plus puissant dans Alexandrie, sous le règne de Julien, que Julien lui-même. Il faisait sous un prince païen, la guerre aux idoles, et à défaut de l'empereur impuissant, ce fut le peuple qui vengea Mithra et Sérapis dont il avait renversé les temples. Enfin, n'était-ce rien que ces disputes théologiques des Ariens, des Valentiniens, des Donatistes et de tant d'autres pour lesquels le sang coulait sur tous les points de l'empire? Julien ne jugeait que les faits, et ne voyait que son temps. Plein de fermeté et de courage, esprit brillant et éclairé, politique habile, il n'avait pas cette héroïque intelligence qui va droit aux principes éternels, et s'y attache au milieu des révolutions. Il était trop de son siècle pour le connaître et pour le juger;

(1) *Voy.* Gibbon, *Histoire de la décadence de l'Empire romain*, t. IV, p. 137, sqq.

il s'est dévoué avec résolution et courage à ce vieux monde qui n'en pouvait plus, et ce qui était vivant alors, ce qui avait la jeunesse, la force et l'avenir, il l'a proscrit.

Enfin, si les évêques n'avaient pas traité Constantin comme un catéchumène ordinaire, s'ils l'avaient admis avant son baptême aux cérémonies les plus sacrées, s'ils avaient souffert qu'il présidât les conciles, il n'en était pas moins évident, qu'aux égards dus au chef de l'empire, se mêlait la résolution inébranlable de soustraire à son autorité le gouvernement spirituel de l'Église, de régler sans son concours tout ce qui touchait la foi et même la discipline intérieure, et de ne traiter l'empereur, pour la participation des sacrements, que comme un simple laïque. Cette église, qui se glorifiait avec raison de la fermeté avec laquelle elle avait instruit, et au besoin réprimandé un empereur qui l'avait comblée de bienfaits (1), faisait assez paraître par cette conduite, qu'elle se regardait comme une puissance séparée, et tout à fait indépendante d'une autorité que chaque chrétien s'empressait d'ailleurs de reconnaître individuellement dans l'ordre civil et purement temporel. La religion païenne, au contraire, dont l'institution était en grande partie politique, avait toujours été comme un instrument entre les mains de l'aristocratie sous la république, et la dignité de souverain pontife avait été réunie dès l'origine à la couronne impériale. Cette union du pouvoir

(1) Cf. Théodoret, l. 5, c. 18.

religieux et temporel consacrait les droits de l'empereur, rendait son autorité vénérable aux peuples, et supprimait, en détruisant toute occasion de lutte, l'un des plus grands dangers qui puissent menacer la sécurité de l'État (1).

C'est donc comme empereur en même temps que comme philosophe, que Julien s'est tourné contre le christianisme. Il ne l'a rejeté ni pour le dogme de l'unité de Dieu, qu'il admet lui-même (2), ni pour sa morale qu'il connaît et qu'il admire (3); mais il a craint cette puissance capable de dominer la puissance impériale, cet esprit d'envahissement et de propagande, suite nécessaire et à certains égards légitime de l'intolérance religieuse, ces ardentes querelles qui introduisaient dans le monde des causes de guerre jusqu'alors inconnues, et divisaient les hommes par les doctrines, comme ils l'étaient autrefois par les intérêts, les lois et les mœurs. Après avoir subi dans sa jeunesse cet esclavage de la pensée, qui nous oblige de refouler en nous-mêmes nos convictions les plus chères, et de cacher comme un crime les adorations que nous rendons à notre Dieu, il respirait enfin, en saisissant le pouvoir absolu, et quand la liberté ne dépendit plus que de lui, il la donna à tous les cultes, hormis à celui-là seul qui proscrivait tous les autres (4).

(1) Cf. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XV, p. 38, sqq.

(2) *Voy*. ci-après, l. 4, c. 2.

(3) *Lettre* 49, *à Arsace*.

(4) C'est à tort qu'Amm. Marcell. a prétendu que Julien ne se déclara ouvertement contre le christianisme qu'à Constantinople, après son avénement.

Enfin, pour achever de nous rendre compte de l'état des esprits à cette époque, et des sentiments que Julien trouvait autour de lui et en lui-même, comprenons bien que cette exclusion des dieux étrangers n'alarmait pas seulement la piété des païens et l'indépendance des philosophes. Le paganisme avait une double origine et un double caractère, et répondait sous chacune de ses faces, à un besoin différent de l'esprit et du cœur humain. Né longtemps avant l'histoire, de cette nécessité où nous sommes de rattacher notre être et nos espérances à une nature supérieure, il reposait avant tout sur une théogonie confuse, souvent altérée par la fantaisie des poëtes, mais dont les traits principaux se retrouvaient partout, sous des noms et des symboles divers, comme les formes constantes de la pensée impriment à toutes les langues un fond d'affinité et d'analogie. Plus tard, chaque nation s'était emparée de ces solutious indécises, et peu à peu les avait accommodées à son génie et à ses besoins. Les dieux eurent bientôt deux noms, et pour ainsi dire deux formes; sous l'une, ils tenaient leur rang dans la théogonie générale; sous l'autre, ils appartenaient à la ville qui les avait choisis, ils en étaient le génie tutélaire, ou plutôt le Dieu n'était que la ville elle-même, la patrie personnifiée et divinisée. Ainsi venaient se fondre dans un même culte, avec le respect que l'on doit aux dieux, l'orgueil national exalté par

Julien lui-même, dans sa *lettre aux Athéniens*, déclare qu'il a offert publiquement des hécatombes. Cette longue dissimulation (elle dura près de dix ans) devait lui peser; et ses victoires dans la Gaule la rendaient moins nécessaire à sa sûreté.

une image sensible, et tout cet ensemble de sentiments chers et sacrés qui nous attachent au sol et constituent dans le cœur de l'homme une religion véritable. Lorsque le progrès de la philosophie eut fait triompher le dogme de l'unité de Dieu et chassé le polythéisme de tous les esprits éclairés, on respecta dans ces idoles grossières le symbole de la patrie et l'image présente de la protection divine. Les Alexandrins surtout, qui connaissaient à fond la nature humaine et l'histoire de l'humanité, constataient dans le passé, ressentaient en eux-mêmes le pouvoir des longues et vénérables traditions; et ils ne comprenaient de progrès pour la pensée qu'à condition de concilier les découvertes nouvelles avec les croyances antiques, et l'essor indépendant du génie philosophique avec la foi soumise et confiante. Comme ils reliaient toute chose en métaphysique par une proportion continue qui embrassait toute la série des êtres, ils voulaient que l'humanité se développât dans l'histoire sans secousses, sans révolutions; c'est par là que, malgré leur incrédulité très-réelle, ils tenaient encore aux vieilles formes de la religion païenne, à ces dieux consacrés par une longue adoration, et qu'ils ne séparaient dans leur fidélité, ni des grands poëtes qui les avaient chantés, ni de la langue, ni des arts immortalisés par tant de chefs-d'œuvre, ni des doctrines philosophiques fondées sur les mythes, et conformes, suivant eux, à la sagesse des oracles, ni des lois, aussi anciennes que les traditions religieuses sur lesquelles elles s'appuient, ni

des mœurs enfantées et sanctionnées par ces traditions, ni de la Grèce enfin, patrie commune de tous les hommes éclairés, mère et protectrice de la civilisation du monde. Dès l'apparition du christianisme, ceux qui purent présager sa force, tremblèrent pour l'hellénisme tout entier; et les premiers chrétiens, qui se glorifiaient de rompre avec la sagesse du siècle, et d'abandonner toutes choses pour Jésus crucifié, ne leur parurent pas moins impies en méprisant Homère et les lettres, que quand ils foulaient aux pieds les idoles et se détournaient des temples avec horreur.

Mais lorsque les chrétiens, qui pendant les premiers siècles ne sortaient des catacombes où s'accomplissaient leurs mystères, que pour mourir sur les places publiques dans d'affreux supplices, eurent reçu de Constantin la liberté, quand les églises s'élevèrent partout, comme par enchantement, à côté des temples, quand, à la voix de l'empereur nouvellement converti, les temples furent arrachés au culte des idoles, surmontés de la croix, et consacrés à Jésus-Christ, ou dévastés, privés de leurs honneurs et de leurs cérémonies, et laissés dans les villes, sans portes, sans toitures, et sans idoles, comme des monuments de la victoire du christianisme, quand les livres de Porphyre eurent été livrés aux flammes, et son nom dévoué à l'exécration publique, et que les Alexandrins n'osèrent plus qu'en tremblant, offrir aux dieux des hommages clandestins, leur indignation et leur haine s'accrurent encore de leur impuissance, et

forcés qu'ils étaient de se taire sur le christianisme dans leur enseignement public et dans leurs écrits, ils n'en furent que plus attachés à leurs superstitions, et plus ardemment dévoués à la cause de l'hellénisme. C'est alors, c'est à ce moment que Julien, à peine adolescent, conduit de Constantinople (1) à Nicomédie, et ensuite à Athènes, y connut ces opprimés d'hier, tout frémissants sous le joug, et présentant à sa jeune imagination, les arts et le passé glorieux de la Grèce, dont ils se disaient les derniers soutiens, poursuivis et opprimés avec eux.

Tel est le jugement que portaient sur le christianisme et sur les besoins de leur temps, non-seulement Julien et les sophistes dont il était le protecteur et l'adepte, mais tous les esprits éclairés qui avaient résisté à la révolution chrétienne, et n'attendaient que de la philosophie et des lettres le salut de leur vieux monde épuisé et croulant. Comment s'était accomplie cette intime alliance, cette communauté d'idées et de sentiments entre l'école de Jamblique et le neveu de Constantin, héritier de l'empire, élevé par des chrétiens sous l'autorité de Constance? Chrétien fervent pendant ses premières années (2), et même revêtu dans l'église de la charge de lecteur, il avait eu cependant pour précepteur, outre l'évêque Eusèbe, de Nicomédie, l'eunuque Mardonius (3), dont la

(1) Il avait appris à Constantinople la grammaire sous Nicoclès, et la rhétorique sous Eubolius.

(2) Cf. *Lettre* à Salluste *sur le Soleil*. Cf. *Lettre* aux Alexandrins; *lettre* 17, à Libanius. Cf. Socrate, l. 3, c. 1.

(3) Ἆρα ποθεῖτε καὶ τοὔνομα ὑμῖν φράσω τοῦ παιδαγωγοῦ, καὶ ὅστις ὢν γένος

foi était chancelante, et qui plus tard l'imita dans son apostasie. On a remarqué depuis que, dans le cours de son éducation, il prenait volontiers pour sujet de déclamation la défense du paganisme, sous prétexte qu'il exercerait mieux son esprit en défendant la cause la plus faible. A peine entré dans les écoles païennes, il subit l'ascendant de cette parole brillante et de cette dialectique souple et irrésistible, aiguisée à l'école de Platon et de Porphyre, qui s'armant de tout et même de la calomnie, mettait en pièces les dogmes du christianisme, et présentait le triomphe de la religion nouvelle comme la ruine de la civilisation et des mœurs. Julien apprit de ces premiers maîtres, l'éloquence, et en même temps les principaux dogmes de Platon et d'Aristote, et plus tard, de Maxime d'Éphèse, l'astrologie, les horoscopes, et toutes les superstitions de l'art divinatoire vers lesquelles il se sentait depuis longtemps entraîné. Ces connaissances étranges, acquises dans l'ombre d'une école éprouvée par la persécution, et qui lui prodiguait les exhortations et les louanges, ouvrirent à cet esprit ardent et enthousiaste comme un monde nouveau, dans lequel il se jeta avec la double ferveur d'un néophyte et d'un admirateur passionné de la philosophie et des lettres. Tous les efforts des sophistes n'eurent d'autre but, à partir de cet instant, que de s'assurer une telle conquête. On flattait l'ambition

ταῦτα ἔλεγε; βάρβαρος νὴ τοὺς θεοὺς καὶ θεὰς, Σκύθης μὲν τὸ γένος, ὁμώνυμος δὲ τοῦ Ξέρξην ἀναπείσαντος ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα στρατεῦσαι, καὶ τὸ πολυτρύλλητον Ἄργος. Τοῦτο δὲ πρὸ μηνῶν μὲν εἴκοσι προσκυνούμενον ὄνομα, νυνὶ δὲ προφερόμενον αὐτ' ἀδικήματος καὶ ὀνείδους, εὐνοῦχος ἦν. *Misopog.*, p. 80.

de Julien ; cette ambition naissante était désormais tout leur avenir. L'âme du jeune prince était tourmentée entre sa piété première et les nouveaux dieux qu'on lui offrait. Autour de lui, tout respirait une espérance pleine d'ardeur et d'anxiété, un zèle sans bornes pour sa conservation, et un inexprimable effroi que l'empereur ne vînt à découvrir toutes ces manœuvres, et ne se portât contre la philosophie aux dernières extrémités. Julien parle de ces moments pleins de troubles intérieurs, et de périls au dehors dans un *fragment* qui nous est resté : « Je t'exposerais, dit-il, mes inquiétudes et mes agitations, et te raconterais les instances de mes amis et leurs terreurs, lorsque je commençais parmi vous à étudier vos doctrines ; mais tu sais tout cela aussi bien que moi (1). »

Eunape nous a conservé le récit des premières relations de Julien avec l'école (2). Les eunuques dont il était entouré, avaient pour mission principale de le maintenir fermement dans la foi chrétienne ; mais en même temps l'empereur favorisait son goût pour les lettres, aimant mieux le voir enfoncé dans les livres que préoccupé de l'ordre des successions à l'empire et des droits qu'il tenait de son père. Julien ne tarda pas à égaler et à surpasser même ses précepteurs, et on lui permit alors de fréquenter les écoles. S'il faut en croire Eunape, on ne mit aucune entrave à cette liberté qu'on lui laissait ; et il put désormais,

(1) P. 478.
(2) Eun., *Max*.

grâce à cette tolérance et aux immenses revenus qui lui permettaient de déployer un faste vraiment royal, se rendre partout où l'appelait son ardeur pour la philosophie et les lettres. C'est ainsi qu'il se rendit à Pergame, où Édésius, malade, et parvenu au terme d'une longue vieillesse, rassemblait autour de lui les Maxime, les Chrysanthe, les Priscus, les Eusèbe de Myndes. Ce faste royal, cette liberté presque entière attestent assez que ce voyage à Pergame dut avoir lieu après l'élévation de Gallus, et lorsque l'impératrice Eusébie avait déjà fait rendre à Julien une partie de son patrimoine. Julien, à peine adolescent, mais déjà mûr pour la pensée (1), n'eut pas plus tôt entendu Édésius, qu'il conçut un ardent désir de s'attacher à lui, et de puiser à cette source intarissable tous les trésors de la sagesse humaine et divine. Il lui envoya dans ce but des présents magnifiques, mais Édésius les refusa, et ne pouvant, dans l'état d'affaiblissement où il se trouvait, diriger par lui-même celui qu'il appelle le fils aimable de la sagesse (2), il le renvoie à ses enfants, c'est-à-dire, à ses disciples. Maxime était alors à Éphèse, et Priscus en Grèce; Julien se donna à Eusèbe et à Chrysanthe. Eunape raconte des merveilles de l'éloquence d'Eusèbe, de son érudition, de l'art avec lequel il employait toutes les ressources de la dialectique, et malgré tant d'éloges, il le sacrifie à Maxime sans hé-

(1) Ὁ καὶ ἐν μείρακι πρεσβύτης Ἰουλιανός. Eun., *Max.*

(2) Σὺ δὲ, εἴ τι καὶ δρᾶν βούλει, τέκνον σοφίας ἐπήρατον· τοιαῦτα γὰρ σοῦ τὰ τῆς ψυχῆς ἰνδάλματα καταμανθάνω· πρὸς τοὺς ἐμοὺς παῖδας πορευθεὶς ὄντας γνησίους, ἐκεῖθεν ῥύδην ἐμφοροῦ σοφίας ἁπάσης καὶ μαθημάτων. *Ib.*

siter : Eusèbe, en l'absence de Maxime, brille comme une étoile, Maxime est comme un soleil par lequel tout l'éclat d'Eusèbe est effacé. C'est que la raison d'Eusèbe résiste aux prestiges et aux merveilles dont Maxime aime à s'entourer, et qu'il ne voit dans ces évocations, dans ces apparitions, que des artifices indignes d'un sage (1). Il s'efforce de prémunir Julien contre la théurgie ; mais les merveilles qu'il raconte avec dédain, ne font au contraire qu'enflammer la curiosité du prince, et le dégoûter de leçons si prudentes (2). Encouragé dans son amour du merveilleux par Chrysanthe, qui, sur toutes ces questions, n'avait qu'une âme avec Maxime (3), Julien se rend à Éphèse, ayant trouvé ce qu'il cherchait, et bien décidé à voir le fond de tous ces mystères. Maxime et Chrysanthe suffirent à peine à répondre à l'activité de cet enfant qui devait hériter de l'empire, et qui l'oubliait parmi eux. Julien commença dès lors à adorer secrètement les dieux (4), et à détester le

(1) Αἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ἀπατῶσαι μαγγανεῖαι καὶ γοητεύουσαι, θαυματοποιῶν ἔργα, καὶ πρὸς ὑλικάς τινας δυνάμεις παραπαιόντων καὶ μεμηνότων. Eun., *Max.*

(2) Quelques historiens (*voyez* le card. Gerdil, *Considérations sur Julien l'Apostat*, n. 39) ont supposé, non sans quelque vraisemblance, que l'incrédulité d'Eusèbe était calculée, et que les sophistes jouaient cette comédie pour irriter encore la curiosité de Julien. Le discours d'Eusèbe, dans Eunape, est un récit détaillé des merveilles opérées par Maxime. Eusèbe ne les nie pas ; il déclare seulement qu'elles sont indignes d'occuper un philosophe. Voilà un témoignage irrécusable, et qui devait d'autant plus convaincre Julien que cet Eusèbe, ennemi de la théurgie, la méprisait sans la contester. Gibbon adopte cette opinion. M. Cousin, l. l., ne s'y est pas arrêté. Il est certain dans tous les cas que la bonne foi d'Eunape est complète.

(3) Ἦν δὲ ὁ Χρυσάνθιος ὁμόψυχος Μαξίμῳ τὰ περὶ θειασμὸν συνθουσιῶν. *Ib.*

(4) Occultè Mercurio supplicabat : utque omnes nullo impediente ad sui favorem illiceret, adhærere cultui christiano fingebat, à quo jam pridem occultè desciverat, arcanorum participibus paucis, aruspicinæ auguriisque intentus,

christianisme (1). Un de ses familiers, à la fois son confident et son complice, l'aidait à accomplir les rites de sa nouvelle religion. Il remplissait en public tous les devoirs d'un chrétien; mais déjà il s'était fait initier au culte d'Éleusis par l'hiérophante de Mythra (2). Les liaisons qu'il forma vers cette époque furent durables, et exercèrent leur influence sur toute sa carrière. L'hiérophante de Mithra, dont Eunape tait le nom par un scrupule religieux (3), devint son guide et son ami. Plus tard, lorsqu'il prit la résolution de se délivrer de la tyrannie de Constance, il l'appela près de lui dans les Gaules, et ce fut, avec Oribaze (4) et Évémère, l'unique confident de ses desseins contre la religion (5). A peine se fut-il dé-

et cæteris quæ deorum semper fecere cultores. Amm. Marcell, l. l. Cf. le passage déjà cité du discours aux Athéniens, ci-dessus, p. 303.

(1) Λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου, p. 247, Disc. à Salluste *sur le soleil.* Cf. la *lettre aux Alexandrins*, déjà citée. « Croyez-en un homme, etc. » Il appelle ailleurs le christianisme une maladie, *lettre* 17, à Libanius.

(2) Eunape ne mentionne pas l'initiation de Julien, quoiqu'il insiste sur la familiarité de ce prince avec l'hiérophante. *Voyez*, sur ce passage d'Eunape et le culte de Mithra, l'article déjà cité de M. Cousin, *Fragm. hist.*, p. 246, et l'édition de M. Boissonnade, p. 298, p. 300 sq.; Wyttenbach, p. 183 sq.

(3) Τοῦ δὲ ἱεροφάντου κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὅστις ἦν τοὔνομα, οὐ μοι θέμις λέγειν· ἐτέλει γὰρ τὸν ταῦτα γράφοντα, καὶ εἰς Εὐμολπίδας ἦγε. Eun., l. l.

(4) Oribaze, né à Pergame et élevé à Athènes, et le disciple le plus illustre du médecin Zénon, que Julien envoya plus tard à Alexandrie, fut le confident et l'ami de Julien; c'est à lui que Julien écrivit le récit d'un rêve qui lui présageait l'empire (Julien à Oribaze, *lettre* 17. Pet., p. 132); c'est de lui qu'il parle dans sa *lettre aux Athéniens* (Pet., p. 509) comme ayant été l'un des deux confidents de son apostasie. Eunape, qui a écrit la biographie d'Oribaze, nous apprend qu'après la mort de Julien il fut exilé chez les barbares, et s'y rendit si célèbre par ses guérisons miraculeuses que les empereurs le rappelèrent et lui rendirent sa fortune. « Il vit encore au moment où j'écris, dit Eunape, et fasse le ciel qu'il vive longtemps. » Eun. Bss., p. 105.

(5) Τὸν ἱεροφάντην μετακαλέσας ἐκ τῆς Ἑλλάδος, καὶ σὺν ἐκείνῳ τινα μόνοις γνώριμα διαπραξάμενος, ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν ἠγέρθη τῆς Κωνσταντίνου τυραννίδος·

claré, qu'il ne cessa de donner à tous ces fauteurs de son apostasie secrète, les marques de l'amitié la plus tendre et d'une confiance sans limite. Il écrit à Libanius aussitôt après avoir été proclamé Auguste dans les Gaules : « Nous adorons les dieux publiquement; l'armée a de la piété; nous immolons des bœufs sans mystère. Nous avons offert beaucoup d'hécatombes en actions de grâces (1). » Libanius, dont il n'avait pas entendu les leçons (2), n'en était pas moins l'un de ses maîtres les plus chers; il se nourrissait de ses écrits, et s'efforçait d'imiter sa manière et son style (3). Ses lettres à Libanius, à Maxime, à Prohérésius, à Aristomène, respirent l'enthousiasme le plus outré pour leur science et leur génie. Il appelle Libanius, mon frère, ἀδελφὲ ποθεινότατε (4), il le comble d'éloges sur ses ouvrages (5); il écrit à Maxime : N'oublie pas qu'en ton absence, je ne vis que quand je puis lire tes lettres (6) ; et ailleurs : « L'aigle, pour reconnaître ses petits, les enlève dans les airs, et les abandonne à leur vigueur native. Imite-le; si mes écrits te vont, ils sont mûrs pour la postérité (7). » Mais c'est surtout pour Jamblique qu'il est prodigue de flatteries et de louanges (8). « Il m'est permis, dit-il,

ταῦτα δὲ συνῄδεσαν Ὀριβάσιος ἐκ τοῦ Περγάμου, καί τις τῶν ἐκ Λιβύης, ἣν Ἀφρικὴν καλοῦσι Ῥωμαῖοι, κατὰ τὸ πάτριον τῆς γλώττης, Εὐήμερος. Eun. Bss.

(1) *Lettre* 38.

(2) Ὁ δὲ (Ἰουλιαν.) οὐ φοιτᾷ μὲν παρ' ἐμὲ, κ. τ. λ. Libanius, *Orat. parent.*, vol. 1, p. 526.

(3) Fabric., *bibl. gr.*, Harles., t. 7, p. 721.

(4) *Lettre* 3, p. 117.

(5) *Lettre* 14.

(6) *Lettres* 15, 44.

(7) *Lettre* 16.

(8) Il s'agit ici, non du *divin* Jamblique, maître d'Édésius et de Théodore,

de vous admirer, car on peut admirer une statue sans rien connaître à l'art du statuaire (1). » Une autre fois, il lui écrit pour le remercier de quelque critique amicale que Jamblique lui avait adressée par Sopater : « Dès que j'ai vu Sopater, votre envoyé, j'ai couru à lui, je l'ai embrassé, et le plaisir d'avoir de vos lettres m'a fait pleurer de joie..... J'aime mieux pécher par omission en ne vous écrivant pas assez, qu'en accablant de lettres un si grand homme..... Vous qui avez été établi pour sauver l'hellénisme, παντὸς τοῦ Ἑλληνικοῦ σωτῆρι καθεστῶτι, c'est à vous de m'encourager, de me soutenir, de me pousser. Une lettre de Jamblique vaut à mes yeux tout l'or de la Lydie (2). » Toute cette correspondance est précieuse pour l'histoire. Chaque ligne y dévoile l'enthousiasme de Julien pour ses maîtres, et son dévouement sans bornes aux doctrines qu'il a embrassées. Il écrit à Libanius : « Arrivé à Batna....., j'ai été reçu par un ami bien cher, que pourtant je voyais pour la première fois, Sopater, autrefois le compagnon de Jamblique. C'est un crime à mes yeux de ne pas aimer tout ce qui touche de tels hommes. Mais pour aimer Sopater, j'avais une raison plus grande encore. Sopater a reçu souvent mon oncle et mon cousin; et vivement sollicité par eux d'abandonner le culte des dieux, il a eu assez de vertu et de courage pour ne pas tomber dans cette maladie,

mais d'un autre Jamblique, du même pays et de la même famille. Cf. Fabric., *Bibl. gr.*, Harl., t. 5, p. 760. Brucker, t. 2, p. 268.

(1) *Lettre* 34.

(2) *Lettre* 40. Cf. 41.

οὐκ ἐλήφθη τῇ νόσῳ (1). » Lorsqu'il veut persuader à Basile de se fixer près de lui, « nous vivons ici comme amis, lui dit-il. On s'y reprend, on s'y occupe d'affaires; on jouit d'une liberté aimable et décente ; je travaille pour le bonheur de tous (2). » Dans ses *Lettres*, dans ses *Discours*, Julien ne parle jamais de la Grèce qu'avec transports ; c'est sa patrie véritable ; là sont ses dieux, ses modèles, ses maîtres, tout son cœur (3). Si on l'envoie en Grèce comme en exil, cet exil le comble de joie (4) ; si on le rappelle à la cour, il ne part qu'en gémissant (5); sa première démarche est pour refuser les honneurs, et redemander son cher exil (6). L'hellénisme est le nom que lui-même donne à sa cause; ce nom dit tout : l'hellénisme est en effet la vraie religion de Julien. Lorsqu'il se révolte contre Constance, ce n'est pas au monde entier, c'est au centre de la civilisation, à cette patrie commune des esprits éclairés, c'est au sénat et au peuple d'Athènes qu'il adresse sa justification (7).

Nous le voyons entouré, dès le premier moment, de l'hiérophante de Mithra, d'Oribaze, d'Évémère. Il envoie l'hiérophante en Grèce, comblé de pré-

(1) *Lettre* 27.

(2) *Lettre* 12.

(3) *Éloge d'Eusébie*; p. 221.

(4) « Quand je fus renvoyé en Grèce, ce que tout le monde regardait comme un exil, n'ai-je pas au contraire célébré mon retour comme une fête, béni la fortune et regardé ce changement comme l'événement le plus heureux? p. 478.

(5) *Discours au sénat et au peuple athén.*

(6) *Ib.*

(7) Καὶ πρὸς κοινοὺς τῶν πάντων Ἑλλήνων πολίτας γράφω. *Discours au Sén. et au Peuple athén.*

sents, chargé de l'autorité impériale, pour relever et protéger les temples, nommer des pontifes, ranimer partout le culte des dieux. Il trouvait Thémistius placé par Constance dans le sénat, il le fit préfet de Constantinople. Il se hâte d'appeler près de lui Chrysanthe et Maxime. Ses lettres portent à la fois l'enthousiasme et l'inquiétude dans les écoles d'Émèse et de Pergame. Maxime et Chrysanthe se réunissent, délibèrent, interrogent les dieux. Les présages sont menaçants. Il faut rester, dit Chrysanthe, et même il faut nous cacher. Est-ce là, répond son ami, la doctrine qu'on nous a enseignée dès l'enfance? Devons-nous perdre courage aux premiers signes défavorables? Et n'est-il pas d'un homme prudent et ferme, d'épuiser toutes les évocations, et de forcer les dieux à seconder nos desseins? Chrysanthe persista dans sa première résolution. Ni les conseils et les prières de Maxime, ni les instances de Julien qui lui écrivit une seconde fois, ne purent l'ébranler. Il reçut, ainsi que Mélite, sa femme, le souverain pontificat de la Lydie (1), et vit partir son ami, comme en triomphe, au milieu des acclamations de tout un peuple. Priscus ne tarda pas à se rendre aussi près de l'empereur; mais il conserva à la cour du souverain toute l'austérité de ses mœurs. Maxime au contraire, enflé de son crédit et de sa puissance, admis près de Julien nuit et jour, appelé à tous ses conseils, prit, à l'insu de l'empereur, des habi-

(1) Sur les souverains pontifes, *voyez* Godefroy, *Code de Théodose*, t. 4, p. 483.

tudes d'élégance et de mollesse, et devint superbe et difficile.

C'était un spectacle nouveau pour un peuple accoutumé au faste des empereurs de l'Orient, de voir des sophistes et des rhéteurs prendre auprès de Julien la place des courtisans, et Julien lui-même, vêtu comme eux, plus simple dans ses mœurs, plus négligé dans ses habits que ces nouveaux venus, tourner en dérision le luxe et la mollesse de ses devanciers (1). Cette vie austère avait été un de ses secrets pour aller au cœur des vétérans, lorsqu'en arrivant dans les Gaules, et tout nouveau dans le métier des armes, il avait partagé la nourriture des soldats, porté leurs vêtements, couché sur la dure au milieu d'eux. Un général n'a pas besoin de prestige, la renommée de son courage et de son génie lui suffit, toute sa majesté est dans la victoire. Mais sur le trône, il faut l'appareil de la puissance. Il faut qu'on puisse oublier un peu l'homme dans le souverain. Cet éclat dont le souverain s'environne ne pèse pas à l'orgueil des sujets; tout au contraire, il le met à l'aise en éloignant la comparaison. C'est ce que Julien ne sut jamais comprendre, dans son ardeur de réformes et de gloire. Cet entourage de philosophes, l'amitié et même la déférence que leur témoignait

(1) On sait que Julien ayant demandé un barbier, le barbier de la cour entra couvert de splendides vêtements, et que Julien dit en riant : J'ai demandé un barbier et non pas un sénateur. Il fit main basse sur l'innombrable domesticité du palais. Saint Grégoire de Nazianze (1 disc. *contre Julien*) affecte de ne voir dans ces réformes qu'une persécution mal déguisée contre des amis de Constance, trop dévoués à la religion chrétienne.

l'empereur, son mépris pour la représentation extérieure (1), la simplicité peut-être affectée de ses manières, ses longs discours, souvent éloquents, toujours spirituels, mais plus convenables à un rhéteur qu'à un prince, ont trouvé un censeur dans Ammien Marcellin lui-même, et ce n'est pas sans une sorte d'indignation qu'il nous représente l'empereur descendant de son tribunal, et quittant l'assemblée surprise pour courir au-devant de Maxime dont on lui annonçait la venue (2).

On ne peut pas dire que la place de Julien eût été plutôt dans une académie que sur un trône, puisqu'il fut grand général et grand empereur; mais le caractère du philosophe, de l'homme lettré, ou comme on disait alors, du sophiste, dominait en lui tous les autres. Cet amour de l'étude qu'il avait manifesté dès l'enfance, s'était accru avec l'âge. Envoyé dans les Gaules, comme en exil, avec le titre de César, qui devait être et ne fut pas un vain titre, il se console, parce qu'Eusébie, sa bienfaitrice, lui donne une bibliothèque. Général, il emporte ses livres au camp, « pour sa nourriture, » dit-il; et l'on voit, par l'érudition, souvent puérile et superflue, répandue dans ses écrits, qu'il s'en nourrissait en effet. Il faisait trois parts de ses nuits; l'une était consacrée au repos; il donnait les deux autres aux affaires et

(1) *Voyez* dans le *Misopogon* ce qu'il dit lui-même à propos de sa barbe. Ses paroles ne sont pas d'un stoïcien, mais d'un cynique.

(2) Amm. Marc., l. 22, c. 7. Julien eut quelquefois à se plaindre de la tiédeur ou de la prudence de ses amis, qui prévoyaient sa défaite et songeaient au lendemain. *Voyez* lettre 62, lettre 63.

aux muses (1). Ce général qui a vaincu les Allemands, pacifié la Gaule, réparé des villes, organisé l'administration de vastes provinces, déjoué les intrigues de ses propres ministres, ligués contre lui avec Constance; cet empereur qui a diminué les impôts, réformé les lois et la justice, créé une armée et porté la guerre jusqu'en Perse; qui, en arrivant au trône, sans regarder le danger, s'est mis à l'œuvre pour arracher le monde au christianisme déjà tout-puissant, et relever partout les autels abolis et méprisés des faux dieux; lorsqu'à trente-deux ans, il mourait sur le champ de bataille, après tant de grandes entreprises accomplies ou tentées, laissait à la postérité des ouvrages confus, bizarres, tout chargés de mauvais goût et de digressions inutiles, mais aussi d'une originalité et d'une verve incomparables, d'un style souple, vif, pénétrant, acéré dans l'ironie, énergique dans la plainte, ferme et précis dans le commandement, témoignages certains de profondes connaissances philosophiques, d'une érudition presque universelle et d'une vigueur de pensée capable, à elle seule, d'immortaliser son nom. Que cette longue fascination, à laquelle concoururent l'amour des lettres, la philosophie, le malheur et *la cause vaincue*, si puissante sur de telles âmes, que les désordres sanglants de l'arianisme, et la société troublée jusque dans son fond

(1) Amm. Marcell., l. 16. Cf. *Lettre* de Julien à Ecdicius, préfet d'Égypte (lettre 9). « Il en est qui aiment les chevaux, les oiseaux, la chasse; moi j'aime les livres; il est absurde de laisser de telles richesses à des avaricieux qui n'ont jamais assez d'or..... »

par ces luttes étranges et nouvelles, que surtout cet amour ardent de la Grèce, sa véritable patrie, comme il aime à l'appeler, protégent sa mémoire et la défendent contre les exagérations d'une colère légitime. Ni la gloire, ni le génie ne peuvent justifier un prince d'avoir tenté d'arrêter le monde et un philosophe d'avoir été persécuteur et intolérant. Crime ou malheur, son erreur est de celles que l'histoire ne pardonne pas.

Maintenant que nous avons décrit les sentiments de Julien et fait l'histoire de son apostasie, il nous reste à raconter cette lutte célèbre qu'il commença en philosophe et finit en persécuteur.

Tout sophiste qu'il était, Julien ne devait pas jouer sur le trône le personnage de Claude. Il garda dans son rôle d'empereur les passions et les convictions d'un sophiste; mais il avait cette habileté pratique, cette fermeté de vue et de cœur sans laquelle le pouvoir souverain n'est qu'un hochet dans les mains d'un homme. Lorsqu'il reçut le titre de César et le gouvernement des Gaules, son apostasie était consommée, mais secrète. Dans ce haut rang, qui le rapprochait de la toute-puissance impériale, il conçoit sans doute l'espoir d'une réaction contre le christianisme; son projet et son ambition mûrissent ensemble; mais, en politique profond, il cache tout au fond de son cœur, et ne s'épanche que dans le sein d'amis éprouvés, unis à lui par la conformité de leurs opinions et de leurs vœux, et dont il est devenu tout à coup l'unique, mais solide espérance.

Enfin la mort de Constance ne laisse plus d'obstacles entre lui et ses projets : que fait-il? Il se déclare sans doute (1) ; mais au premier moment il ne parle que de tolérance (2). Philosophe, il ne peut persécuter sans renoncer ouvertement à l'essence même de la philosophie ; chrétien apostat, il a vu de près les courages qu'il faudrait affronter, il s'est agenouillé dans les églises à côté des martyrs ; il sait pour qui a coulé, en définitive, le sang versé à flots dans les persécutions (3). Il compte en quelque sorte avec sa haine, et il comprend que pour l'assouvir, il faut la régler. Julien d'ailleurs a un sentiment profond et une intelligence claire de la justice. Il la connaît et il l'aime. Dans ses écrits il en parle comme un sage ; dans les actes de sa vie privée et publique, un point seul excepté, il ne s'en écarte jamais. A ses yeux le christianisme est bien réellement une impiété, non parce qu'il attaque les idoles, mais parce qu'il menace la philosophie, les lettres et les traditions ; il combat pour ce qu'il croit juste et vrai contre ce qui lui paraît dangereux et criminel ; il use de son pouvoir dans l'intérêt de ses convictions. La tolérance qu'il proclame d'abord n'est point cette indifférence du pouvoir temporel telle que nous la concevons aujourd'hui, et qui consiste à garder la paix publique en protégeant tous les cultes sans en préfé-

(1) Ubi verò, abolitis quæ verebatur, adesse sibi liberum tempus faciendi quæ vellet, advertit, pectoris patefecit arcana : et planè absolutis decretis aperiri templa, arisque hostias admoveri, et reparari deorum statuit cultum. Amm. Marcell., l. 22.

(2) *Voyez* ci-dessus, p 294.

(3) Cf. Saint Jean Chrysostôme, *Orat. in Juvent. et Maximin. Mart.*

rer aucun. Une longue expérience des luttes de la hiérarchie ecclésiastique avec le pouvoir civil, nous a appris que l'état, s'il ne peut être athée sans folie, ne peut cesser d'être laïque sans devenir oppressif ; rien n'était plus éloigné qu'une telle distinction de l'éclectisme alexandrin, et, si je puis le dire, de l'éclectisme païen. La tolérance de Julien implique donc le retour de l'état aux formes du paganisme, et ne laisse aux chrétiens que cette liberté douteuse, qui sans aller jusqu'à l'oppression, détermine une inégalité dans les droits, et place le pouvoir lui-même sur une pente où il ne peut s'arrêter (1).

Pour gagner des prosélytes à ses dieux, il réserve toutes ses faveurs pour les apostats qui l'imitent, ou pour les païens qui, comme Sopater, sont demeurés fermes dans leurs croyances. Son armée des Gaules, fidèle en tout à son empereur, abandonne à la fois Constance et le christianisme. Avec les légions d'Orient Julien recourt à la ruse. Aux fêtes solennelles, tandis qu'assis sur son trône il recevait, selon la coutume, les hommages des soldats et leur distribuait des récompenses, on plaçait auprès de lui un autel sur lequel chaque soldat jetait un grain d'encens avant de recevoir un don de la main de l'empereur. La présence du général, l'appât du gain, l'exemple, la crainte, cette apostasie déguisée, et

(1) Un empereur doit honorer les dieux par lui-même et ne pas se reposer sur un autre d'une fonction si importante. Discours 1, *Éloge de Constance*, p. 125. — Julien se fit nommer souverain pontife aussitôt après son avénement; mais en cela il ne fit que se conformer à un usage constamment suivi depuis Auguste.

dont plusieurs ne comprenaient pas la portée, favorisèrent la manœuvre de Julien, et accrurent le nombre des idolâtres (1). Thémistius pouvait dire, sous le règne suivant : « Misérables jouets des caprices de nos maîtres, c'est leur pourpre, ce n'est pas Dieu que nous adorons, et nous acceptons un nouveau culte avec un nouveau règne (2). » Tandis que Julien renonce à convertir les chrétiens par la force et recourt à ces honteux artifices, il s'occupe d'empêcher les progrès du christianisme. Son plan est habile, si son but est coupable. Pour frapper l'esprit du peuple, il restaure les temples, rétablit les sacerdoces et les cérémonies, recommande partout à ses prêtres la dignité, la modestie, toutes les vertus qu'il admire lui-même dans les prêtres chrétiens ; il fonde des hôpitaux, distribue des aumônes, et s'attache à laver le paganisme des terribles accusations dont toutes les églises retentissent contre lui (3). Aucun culte n'est oublié dans ses largesses. Les Juifs, qu'il doit mépriser avec toute la terre, sont par lui affranchis de tributs (4) ; il oublie ce

(1) Libanius, *Orat. parent*, c. 81, 82.

(2) *Voyez* dans la *Biogr. univ.*, l'art. de M. Le Clerc sur Thémistius.

(3) « Jetons les yeux sur tous les moyens par lesquels la nouvelle impiété, τὴν ἀθεότητα, s'est établie ; la générosité envers les étrangers, le soin d'honorer les sépultures, et de feindre une vie pieuse..... Contrains tous les prêtres de la Galatie à être honnêtes. *Lettre* 49, à Arsace.

(4) *Voyez* la *lettre* de Julien aux Juifs (lettre 25). Il abolit le tribut odieux que les Juifs payaient à *son frère* Constance. Ce n'est pas à lui qu'il fallait attribuer cette vexation, mais à ses conseillers, que Julien a jetés et perdus dans des basses-fosses, afin qu'il ne reste même pas un souvenir de leur mort. Il pense qu'on prie mieux quand on est libre de soucis : « Priez pour moi le plus grand des dieux et le δημιουργὸς qui m'a donné la couronne. » Il se propose de réparer et d'habiter Jérusalem, où il ira avec eux rendre à Dieu des actions de grâces.

que leur culte a de commun avec le christianisme pour ne voir en eux que des ennemis des chrétiens (1). Les temples et les biens qui en dépendaient avaient été saisis par Constantin et ses fils et réunis au domaine impérial, ou distribués au clergé; Julien fit restituer les richesses provenant de cette source; et de telles restitutions, exigées à la rigueur après une longue possession, troublèrent l'état des fortunes dans tout l'empire et donnèrent lieu à des condamnations vraiment tyranniques. L'empereur obligeait ceux qui avaient détruit des temples de les relever à leurs frais (2). En même temps qu'il vient en aide aux faux dieux, il défend aux chrétiens de faire des prosélytes (3). Baptiser un adulte devient un crime. La prédication de l'Évangile est interdite, parce qu'on ne peut annoncer l'Évangile sans prêcher le mépris des idoles, et le mépris des idoles est ce que Julien appelle l'athéisme. En représailles des livres brûlés de Porphyre, on jette aux flammes les livres chrétiens que l'on parvient à saisir (4). On n'ôte plus

(1) Le rétablissement du temple de Jérusalem, commencé par Julien et interrompu par un miracle, est un fait clairement attesté; mais les prodiges étaient crus et racontés, à cette époque, par les chrétiens et par les païens avec une telle crédulité qu'on ne peut attribuer à de tels faits aucune sorte d'importance. *Consultez* les explications que propose Gibbon, l. l., p. 418, et la note de M. Guizot.

(2) A cette occasion, Marc, évêque d'Aréthuse, souffrit le martyre. Julien, sauvé par lui vingt-six ans auparavant, lui fit grâce de la vie et non du supplice.

(3) *Lettre* 6, à Ecdicius.

(4) Vous me rendrez le service personnel de chercher tous les livres de Georges; il en avait de philosophie, de rhétorique, un grand nombre renfermant les dogmes de ces impies Galiléens. *Je voudrais détruire ces derniers* sans exposer les autres à périr. Le bibliothécaire de Georges vous aidera :

aux chrétiens, comme autrefois, les droits et le rang de citoyens; mais, sans les exclure tout à fait, l'empereur a soin d'ordonner qu'on leur préfère toujours les hommes pieux (1). Les voilà, par ce seul mot, en dehors des fonctions publiques; et quel magistrat peut ignorer, dans l'étendue de l'empire, qu'un chrétien est l'ennemi de l'empereur? Julien leur dispute jusqu'à leur nom. Dans ses ouvrages comme dans ses édits, il affecte de les appeler toujours Galiléens; et l'on croit que le nom de chrétiens fut supprimé par une loi (2). Est-ce une faiblesse inspirée par la haine? Est-ce l'espoir de troubler dans les esprits l'image de l'Église universelle et d'interrompre sur ce point la tradition? Constantin, tour à tour arien et orthodoxe, avait banni l'un après l'autre Arius et saint Athanase; Constance, dévoué à l'arianisme, avait envoyé en exil les évêques orthodoxes. Julien rappelle les bannis, et active ainsi le feu des disputes théologiques. Il se vante, dans ses lettres, comme d'un bienfait, d'avoir rappelé les exilés (3); mais son intention n'est pas douteuse, et cette clémence prétendue ne trompe personne (4).

s'il sert bien, la liberté; s'il montre du mauvais vouloir, la question.» *Lettre* 9, à Ecdicius. Cf. *lettre* 36, à Porphyre.

(1) Je ne veux pas que l'on tue ou que l'on poursuive les Galiléens contre le droit et la justice; cependant il leur faut toujours préférer les hommes pieux, les honnêtes gens. *Lettre* 7, à Artabius.

(2) Saint Jean Chrysostôme, *discours sur saint Babylas.* — Saint Grégoire de Nazianze, *discours* 1 *sur Julien.*

(3) *Lettre* 52, aux Bostriens.

(4) Ubi verò abolitis quæ verebatur, adesse sibi liberum tempus faciendi quæ vellet, advertit, pectoris patefecit arcana; et planè absolutis decretis, aperiri templa, arisque hostias admoveri, et reparari deorum statuit cultum. Utque

Les empereurs chrétiens avaient enrichi les évêques (1) ; ils avaient donné à plusieurs d'entre eux une autorité civile (2). Telle était, par exemple, la puissance de saint Athanase qu'après l'avoir fait condamner par un concile, l'empereur Constance se vit contraint de le faire surprendre à minuit dans l'église de saint Théonas, pendant les cérémonies du culte, par le préfet Syrianus à la tête de cinq mille soldats, et telle fut ensuite l'autorité de Georges, l'évêque arien qui l'avait remplacé, que tant qu'il vécut et malgré l'édit qui rappelait les exilés, saint Athanase ne put rentrer dans Alexandrie. C'est ce même Georges qui, dans cette ville encore à demi païenne, avait pu renverser des temples et chasser un gouverneur que Julien se fit une gloire de rétablir (3) ; il

dispositorum roboraret effectum, dissidentes christianorum antistites cum plebe discissâ in palatium intromissos monebat, ut civilibus discordiis consopitis, quisque nullo vetante suæ religioni serviret intrepidus. Quod agebat ideò obstinatè, ut dissensiones augente licentiâ, non timeret unanimantem posteà plebem. Amm. Marcell., l. 22, c. 5.

(1) L'édit de Milan accordait aux églises le droit de posséder : ad jus corporis eorum, id est, ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia. *De morte persecut.*, c. 48. Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicæ (ecclesiæ) venerabilique concilio, decedens bonorum quod optavit relinquere. *Cod. Théod.*, l. 16, t. 2, l. 4. — Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. 10, c. 6; *Vie de Const.*, l. 4, c. 28.

(2) Leurs jugements devaient être mis à exécution par les magistrats civils. Le droit d'asile des sanctuaires fut transféré aux églises (*Cod. Théodos.*, l. 9, t 14, l. 4) ; les évêques ne purent être jugés que par leurs pairs, et saint Athanase lui-même ne fut exilé qu'après avoir été déclaré coupable par un concile. L'excommunication, qui s'étendait quelquefois à toute une famille, atteignait jusqu'aux gouverneurs de province et les réduisait, en présence de leurs évêques, à la condition de suppliants (saint Basile, *ép.* 47. — Synésius, *ép.* 58). Il faut tenir compte aussi du droit d'assembler des synodes, qui s'exerçait périodiquement.—Catervis antistitum, jumentis publicis ultrò citròque discurrentibus, per synodos quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur, rei vehiculariæ concideret nervos. Amm. Marcell., l. 21, c. 16.

(3) *Lettre* 45, à Zénon, médecin. «..... Si la faction de Georges t'a fait

avait des soldats à ses ordres, et ressemblait plutôt à un prince qu'à un évêque (1). Lorsque Paul, évêque de Constantinople, fut envoyé en exil, le maître de la cavalerie Hermogène, qui voulut exécuter la sentence, fut massacré par le peuple, son palais réduit en cendres; plus de trois mille hommes périrent dans cette émeute (2). Il fallut recourir à la ruse et attirer l'évêque dans un piége. L'histoire est remplie de ces exemples qui prouvent l'attachement des peuples à leurs évêques et la faiblesse du pouvoir civil. Julien s'occupa de détruire cette autorité usurpée, de diminuer ces richesses, qui à elles seules étaient une puissance. Mais déjà sa haine l'emporte; à la fermeté succède la colère; les difficultés de la lutte, l'enivrement du pouvoir, les instances de sa petite cour de philosophes, triomphent dans son âme du sentiment de la justice; à l'iniquité des confiscations, il joint d'odieuses railleries. S'il dépouille les chrétiens, c'est, dit-il, pour les aider à obéir à un précepte de leur loi, qui commande la pauvreté et le détachement (3). Il chasse

sortir d'Alexandrie, tu en es sorti par une injustice; t'y faire rentrer n'est qu'une juste réparation. Retourne donc à Alexandrie et rentre dans tes honneurs; et que ce soit pour moi une double gloire d'avoir rendu Alexandrie à Zénon et Zénon aux Alexandrins. »

(1) « ..... Quels étaient les crimes de Georges? Vous répondrez qu'il a excité Constance contre vous; qu'il a conduit une armée dans la ville sacrée, qu'il a ravagé le temple et triomphé avec cruauté de votre résistance. » *Lettre* 10, au peuple d'Alexandrie.

(2) Amm. Marcell., l. 14, c. 10.

(3) « Les Galiléens, qui appartiennent à l'église arienne, gorgés de richesses, se sont jetés sur les Valentiniens et se sont portés, dans Édesse, à des excès qui ne fussent pas arrivés dans une ville bien policée. Cela nous a engagé à leur venir en aide pour l'accomplissement d'un précepte admirable de leur

les chrétiens des écoles publiques comme indignes (1); il leur défend d'enseigner les lettres même dans les écoles chrétiennes (2). Il s'écrie qu'Homère et Hésiode sont des théologiens en même temps que des poëtes, et il renvoie dédaigneusement les chrétiens à Mathieu et à Luc (3). Il ne se souvient plus de ses propres paroles sur les vaines fantaisies des poëtes (4), ni de son mépris pour les généalogies divines (5), ni de l'infamie de ces dieux de la fable, que lui-même a raillés, tout païen qu'il se prétend (6). Non content de tourner Jésus-Christ en dérision dans ses ouvrages (7), il ne garde pas plus de mesure dans les lettres qu'il écrit comme empereur (8). Il sait la puissance de saint Athanase dans l'Église, et c'est lui surtout qu'il poursuit; il emploie contre lui la force et la ruse, ce qui montre bien que l'Église n'était pas désarmée; après avoir échoué contre Georges, il ne craint pas, pour obtenir l'expulsion de saint Athanase,

loi, et nous avons fait distribuer à nos soldats l'argent de l'église d'Édesse et placé ses autres richesses dans notre trésor; nous les avons ainsi rendus pauvres, èt dignes du royaume des cieux qu'ils attendent. *Lettre* 43, à Ecebolus.

(1) C'est ainsi que Musonius, rhéteur athénien, disciple et ami de Prohérésius, fut interdit comme suspect de christianisme : Ἐδόκει γὰρ εἶναι χριστιανός. Eun., *Prohér.*, *ad calc.*

(2) Illud autem erat inclemens, obruendum perpetuo silentio, quòd arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritûs christiani. Amm. Marcell., l. 25.

(3) *Lettre* 42.

(4) *Discours* 1, à Constance; et Cf., p. 255 : Ἄπιστα καὶ παράδοξα ποιητικῆς Μούσης ἀθύρματα; et p. 257 : Ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν ποιητῶν χαίρειν ἐάσωμεν· ἔχει γάρ τι μετὰ τοῦ θείου πολὺ καὶ ἀνθρώπινον.

(5) *id.*

(6) *Les Césars.*

(7) *Le Misopogon.*

(8) *Lettre* 51, aux Alexandrins.

de descendre à des menaces (1) et d'imposer une amende au gouverneur de l'Égypte (2). Dans ses lettres aux Alexandrins il appelle saint Athanase un intrigant, un scélérat, à peine digne du nom d'homme (3). Cet intrigant, dit-il, a osé, sous mon règne, baptiser des dames grecques d'une naissance illustre (4). « Si vous vous obstinez dans cette superstition et à croire la doctrine de ces habiles intrigants, πανούργων ἀνθρώπων (5), au moins ne regrettez pas Athanase. N'avez-vous pas ses disciples, si vous ne pouvez vous passer de leurs discours? Plût à Dieu qu'il n'y eût d'autre docteur de ces impiétés qu'Athanase! Choisissez qui vous voudrez, vous trouverez une foule de gens aussi capables que lui d'expliquer les Écritures, τὴν τῶν γραφῶν διδασκαλίαν (6). » Julien n'était pas le premier empereur qui appelât sur saint Athanase l'indigna-

(1) *Édit* aux Alexandrins (lettre 26). « Il était juste qu'un homme expulsé par tant d'édits attendît un ordre impérial pour retourner dans ses foyers et ne vînt pas se jouer impudemment de l'autorité des lois..... J'apprends qu'Athanase, avec son audace ordinaire, a repris son trône épiscopal, comme ils l'appellent, au grand scandale du peuple d'Alexandrie. »

(2) *Lettre* 6, à Ecdicius, préfet d'Égypte. Quoique vous ne m'écriviez rien sur tout le reste, vous deviez au moins m'écrire au sujet de cet ennemi des dieux, Athanase. Ne connaissiez-vous pas depuis longtemps mes volontés à cet égard? Je prends les dieux à témoins que si, avant les kalendes de décembre cet ennemi des dieux, ὁ θεοῖς ἐχθρὸς, n'est pas chassé de la ville et même de toute l'Égypte, la cohorte que vous commandez sera frappée d'une amende de cent livres d'or. Vous savez combien je suis lent à condamner, et combien plus encore je suis lent à pardonner. Il m'est très-pénible de voir, par ses efforts, tous nos dieux méprisés. Rien ne me sera plus agréable que d'apprendre que vous avez chassé de l'Égypte ce scélerat, τὸν μιαρὸν, qui a osé sous mon règne baptiser des dames grecques appartenant à d'illustres familles. »

(3) *Lettre* 51, aux Alexandrins.

(4) *Lettre* 6, à Ecdicius.

(5) *Lettre* 51, aux Alexandrins.

(6) Saint Athanase, t. 1, p. 694.

tion de Dieu et des hommes (1). Avant d'être l'ennemi le plus redoutable de la réaction païenne, il avait été, sous Constantin et sous Constance, la colonne de l'orthodoxie. Sa gloire était qu'on ne pût attaquer l'intégrité de la foi chrétienne sans persécuter Athanase. Dans cette église de Saint-Théonas, où des légions étaient menées contre lui, il avait attendu la mort sans sourciller, et s'était retiré le dernier de son clergé au milieu du sang et du tumulte. Pendant six ans, caché parmi les moines de saint Antoine et de saint Pacôme, il avait échappé à toutes les recherches. Des légions, des armées entières parcouraient l'Égypte dans tous les sens, fouillaient les monastères, portant avec elles les instruments de torture; les moines auxquels on demandait sa retraite présentaient leur gorge. De cet asile impénétrable, il éclairait toute l'Église par ses écrits qui se succédaient avec rapidité et rendaient inutiles les décrets des empereurs en faveur de l'arianisme. Julien sentait qu'il ne briserait pas ce courage que Constantin et Constance avaient éprouvé avant lui, et sa haine contre saint Athanase et contre les chrétiens, dont il était la force et l'exemple, ne faisait que s'en accroître. Enfin, après avoir résisté longtemps aux supplications de ses amis, Julien consent, comme malgré lui, à donner des juges aux chrétiens (2). Il déclare qu'il a rappelé les évê-

(1) Tribuni, præfecti, comites, exercitus quoque, ad pervestigandum eum moventur edictis imperialibus. Rufin., l. I, c. 16.

(2) *Lettre* 23, à Hermogène, préfet d'Égypte. « J'aurais voulu laisser tous

ques exilés, non dans leurs églises, mais dans leur patrie (1). Est-ce donc une intervention dans les disputes théologiques, et Julien veut-il, à l'exemple de Constance, préférer les ariens aux orthodoxes? Non, c'est que la persécution est enfin commencée, et que Julien a perdu toute mesure. On ne forçait pas les chrétiens à sacrifier, mais on donnait le choix à tous ceux qui occupaient des charges publiques, entre la destitution et l'apostasie. On ne les condamnait pas, comme du temps des précédentes persécutions, sur leur profession de foi; mais on recherchait tous ceux qui, sous les empereurs chrétiens avaient ruiné un autel, abattu un temple, et on les poursuivait comme sacriléges (2). C'est une persécution déguisée, si l'on veut, et elle n'en est que plus odieuse. Saint Augustin le démontre par des raisons invincibles. « Que deviendra, dit-il, la persécution de Julien, qu'ils ne mettent pas entre les dix? Dira-t-on qu'il n'a point persécuté l'Église, lui qui défendit aux chrétiens d'apprendre ou d'enseigner les lettres humaines; sous qui Valentinien, qui fut depuis empereur, perdit la charge qu'il avait dans l'armée pour avoir confessé la foi chrétienne, pour ne rien dire de ce qu'il avait commencé de faire à Antioche, s'il n'eût été effrayé par la constance admirable d'un jeune homme qui chanta tout le jour des psaumes au milieu des

ces gens en repos, mais puisqu'il y a tant d'accusateurs, qu'on leur donne des juges. »

(1) Édit aux Alex. *Lettre* 26.

(2) Saint Jean Chrysostôme, *discours sur Juv.* et *Maxim.* mart., par. 1.

plus cruels tourments, parmi les ongles de fer et les chevalets (1)? » De nouveau les prétoires et le forum se remplissent de chrétiens tourmentés, condamnés aux bêtes. Le feu prend au temple d'Apollon à Antioche, pendant que les chrétiens exhument, par l'ordre de l'empereur, le corps de saint Babylas, qu'ils y avaient enterré sous le règne de Gallus : aussitôt les chrétiens crient au miracle et Julien au crime (2). Gaza, Ascalon, Césarée et Héliopolis sont ensanglantées par les représailles des païens, sans que l'empereur daigne punir. Les cuisiniers percent de leurs broches, les femmes de leurs quenouilles les cadavres que l'on porte par les rues : Julien se tait, ou s'il lui échappe quelque invective contre cette frénésie, il se laisse attendrir par les païens qui l'entourent (3). L'Église semble courir audevant de la persécution ; elle-même excite Julien et le provoque. Elle sent que son ennemi est perdu, si la prudence l'abandonne. Les chrétiens ne peuvent sans indignation se voir ravir les richesses et la puissance qu'ils avaient reçues de Constantin ; tout empiétement sur leurs priviléges, même temporels, est à leurs yeux un sacrilége. A Césarée, ils renversent le temple de la Fortune, à Pessinunte ils détruisent l'autel de Cybèle, presque sous les yeux de l'empereur. Si l'un d'eux est condamné dans l'ordre ordinaire de la justice, ils n'hésitent pas à le déclarer

(1) Saint Aug., *Cité de Dieu*, l. 18, c. 51.—Cf. Saint Aug., *sur le Ps.* 124.
(2) Amm. Marcell., l. 22, c. 13. — Cf. le *Misopogon*.
(3) Saint Grégoire de Nazianze, *disc.* 3.

innocent ; si la condamnation est fondée sur le mépris des idoles ; ils en font un martyr et lui rendent publiquement les honneurs dus à un saint. Julien, qui se voit désobéi et bravé, et qui a peut-être le pressentiment de sa défaite, se laisse entraîner à des suggestions funestes. L'histoire de ces derniers moments de règne est pleine d'horreurs et ne nous présente plus que des assassinats nocturnes, des flots chargés de cadavres, les temps de Néron tout prêts de renaître, les persécutions de Dioclétien effacées par la persécution nouvelle. Toute cette philantropie des premiers mois, cet esprit de justice, cette ardeur pour le bien, cette modération, cette clémence tombèrent devant la fermeté et, pour tout dire, devant les outrages des chrétiens ; et Julien se laissa d'autant plus entraîner par sa vieille haine que ses convictions étaient sincères, et qu'en combattant le christianisme, il croyait de bonne foi combattre pour l'humanité.

La réaction qui suivit la mort Julien sans intervalle, a sans doute chargé sa mémoire de crimes qu'il n'a pas commis. Les chrétiens, qui n'avaient pas tremblé devant sa puissance, qui l'avaient raillé, injurié sur le trône, mort ne l'épargnèrent pas. Ils épuisèrent contre lui les invectives et les anathèmes, d'autant plus irrités qu'il avait été plus habile, et que ce titre d'apostat le leur rendait doublement odieux. Ce sont eux qui ont fait l'histoire.

Il ne faut pas voir dans la guerre que Julien a faite au christianisme, la lutte d'une doctrine philo-

sophique contre une autre. Julien défend l'unité de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme; il professe en morale ces grandes doctrines platoniciennes, égalées, mais non surpassées par le christianisme (1). La différence entre les Alexandrins et les chrétiens n'a jamais roulé sur le fond des vérités métaphysiques et morales; et ces dogmes obscurs de l'émanation et de la fatalité, à côté desquels se placent toujours d'ailleurs l'incompréhensibilité de Dieu et la Providence, ne se retrouvent même plus dans Julien qui admet, sans restriction, la Providence de Dieu et la séparation de Dieu et du monde. La doctrine même de la révélation n'est pas nouvelle pour un Alexandrin, qui place l'extase au-dessus de la science et qui compte parmi les raisons de croire l'antiquité d'une doctrine et l'autorité des oracles.

Qu'y a-t-il donc entre Julien et le christianisme? Une seule différence, dont tout le reste dépend. La vieille lutte de l'esprit exclusif et de l'esprit libéral, représentée dès l'origine de la pensée par la religion et la philosophie, avait été poussée à ses derniers résultats par le développement extrême de la liberté dans une école éclectique, et de l'intolérance dans une religion fondée sur un symbole, et qui, pour la première fois dans le monde, avait prononcé cette sentence : hors de mon église, point de salut. D'un côté l'esprit de conciliation et de liberté, de l'autre, l'esprit de domination intellectuelle et d'exclusion; il n'y a que cela d'engagé dans la guerre

(1) *Voyez* ci-après, l. 4, c. 2.

que Julien a entreprise. Il peut avoir pensé autrement ; mais dans la vérité, l'opposition entre lui et les chrétiens n'est que là.

A ce point de vue, Julien a raison. S'il n'avait défendu que cette cause de la philosophie et de la liberté, s'il l'avait aimée uniquement, s'il l'avait bien comprise, Julien, dans ce grand duel, ne serait pas le vaincu. Quand on s'est identifié à une cause, on ne peut être vaincu qu'avec elle.

Mais Julien a-t-il bien compris son rôle? N'a-t-il pas cédé plutôt à des sentiments qu'à des convictions? A-t-il connu son temps? A-t-il connu la philosophie? A-t-il connu la religion?

Julien s'est trompé sur tous les points. A-t-il connu son temps, lui qui s'est passionné de bonne foi pour les Maxime, les Chrysanthe, et tous ces débris d'une école désormais épuisée, sans méthode, sans direction, sans idées, égarée par la superstition, pliant sous le faix d'une érudition désordonnée, et pour comble de malheur vouée au culte d'un passé qu'elle ne comprend plus? Voilà l'idéal qu'il a rêvé, voilà les instigateurs et les guides de ses réformes! C'est pour conformer le monde aux mœurs et aux croyances de cette poignée de sophistes, qu'il a déclaré la guerre aux chrétiens, c'est-à-dire, d'un seul coup, à plus de la moitié de ses sujets!

La philosophie? Est-ce bien pour elle qu'il combat? Il paraît philosophe dans l'austérité de sa vie, dans sa justice inflexible, dans son amour exalté pour les lettres, et dans cet exercice modéré de sa toute-puis-

sance qui signala les commencements de son règne. Ses premiers décrets ne parlent que de liberté; mais quand la persécution est allumée, quand il contraint ses soldats à sacrifier aux dieux, quand lui-même, dans les temples, entouré d'une foule curieuse de femmes et d'enfants, porte le bois pour les sacrifices, attise le feu, plonge le couteau dans les entrailles de la victime, les interroge d'un œil avide, et fait dépendre le salut de l'empire de ces cérémonies ridicules; dans ce persécuteur, dans ce tyran, dans cet initié, peut-on reconnaître un philosophe? Est-ce là Julien le Stoïcien, Julien le Platonicien? Non, c'est le disciple d'Édésius et de Maxime, troublé par la superstition et la colère. Ainsi cette liberté promise avec tant d'éclat est étouffée dans les supplices; cette philosophie revendiquée et triomphante n'est qu'un amas de superstitions imbéciles.

Et peut-on dire qu'il ait connu la religion chrétienne? Le christianisme, pour lui, c'est Constance, c'est sa famille égorgée, son frère Gallus assassiné dans ses liens au fond d'une prison; c'est la proscription de la philosophie et des lettres, c'est la guerre déclarée à tout le passé, à ses doctrines, à ses croyances. Il ne veut voir ni la pureté du dogme, ni la sagesse et la profondeur de la morale, ni cette force invincible, et qui alors n'était que là, d'une unité qui ne peut se rompre sans tout entraîner. Julien a bien compris que la société périssait, mais il n'a pas vu de quel mal. Il a accusé l'esprit nouveau de cette décadence; il a cru sauver le monde en le ramenant en arrière.

C'était se tromper deux fois. Les défenseurs que le dix-huitième siècle a donnés à Julien ont eu tort de le compter parmi les leurs, parce qu'ils ont combattu le même ennemi ; car ils ont combattu cet ennemi quand il retenait le monde en arrière, et Julien quand il le poussait en avant.

L'apostasie de Julien a décidé de sa destinée ; il avait en lui tout ce qui fait les héros ; et si sa mémoire est restée définitivement vaincue, c'est qu'il a mis au service de l'erreur, ses talents, ses lumières, et pour être justes envers un grand homme coupable et dévoyé, ses vertus.

CHAPITRE II.

DOCTRINE DE JULIEN.

Méthode de Julien, sa théologie, sa morale. Le *Misopogon*. Les *Césars*. Polémique de Julien contre le Christianisme. Julien méprise les fables théologiques, et malgré lui, ce sont elles qu'il défend, quand il croit combattre au nom de la seule philosophie.

Julien n'est pas un philosophe; c'est un adepte de l'école de Jamblique, un sophiste de l'école de Libanius; c'est un érudit, un lettré, qui se passionne pour la doctrine de ses maîtres, sans chercher à la renouveler ou à l'approfondir. Si le monde ne lui était pas échu à gouverner, il tiendrait sa place dans l'histoire au-dessus de Libanius, de Chrysanthe et de Maxime, mais bien loin des Plotin, des Porphyre, des Proclus, des Jamblique, et même de ces commentateurs assidus et infatigables qu'il efface pour la grâce et la vivacité du style, mais dont il n'a point la gravité, l'érudition, la profondeur. Les ouvrages qui nous restent de lui sont des *lettres*, des *discours*, une satire, les *Césars*, une autre satire encore, le *Misopogon*. Ce ne sont pas là de ces livres dont les anciens disaient : « qu'ils sentent l'huile, » et dont la forme exacte et sévère atteste de longues méditations, et dénote l'œuvre de toute une vie. Julien

était trop occupé ailleurs ; il avait l'empire à régler, le christianisme à renverser. Les sanglantes tragédies de sa jeunesse, les angoisses poignantes de l'apostasie, les enivrements et les terreurs de l'ambition, les vastes projets, les longues colères dissimulées, contenues, enfin déchaînées, ne laissaient à son esprit ni le temps ni le calme. Il jetait entre deux accès de fièvre, ces compositions brillantes où l'ironie et la colère dominent presque toujours, et qu'il remplit de lui-même, comme un homme dont les passions et les sentiments sont de l'histoire.

Cet éclectique, ce restaurateur du polythéisme, qui entretenait avec les dieux un commerce assidu, et qui toujours penché sur le corps des victimes, interrogeait curieusement leurs entrailles pour connaître l'avenir ; cet initié, ce prêtre de Mithra n'avait pas abdiqué sa raison au point d'admettre comme des généalogies divines les fictions invraisemblables des poëtes (1). Il respectait l'enveloppe mythologique, mais ce qu'il cherchait au fond des mystères, c'était le dogme scientifique, inconnu du vulgaire, et caché sous ces vaines apparences. L'indépendance de son esprit restait entière, pendant qu'il s'agenouil-

(1) Ἀλλὰ διὰ τὴν ὑπερβολὴν ἧς ἐτίμων τε καὶ ἐθεράπευον ἀρετῆς αὐτῶν ἐνομίζοντο τῶν θεῶν παῖδες. *Discours* 2, sur Constance, p. 152. Ce passage d'un discours où Julien dissimulait sa croyance, ne pourrait être admis comme preuve démonstrative, s'il était seul. — Dans le troisième Discours (l'éloge d'Eusébie), il dit en parlant des Muses : Τοῦτο μὲν δὴ, καὶ εἰ δή τι τοιοῦτον ἕτερον μύθῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ προσῆκον, ἀπολειπτέον, p. 198 ; — dans le quatrième *Discours* (sur le Soleil, adressé à Salluste) : Μηδὲ συνδοιασμὸν, μηδὲ γάμους ὑπολαμβάνωμεν, ἄπιστα καὶ παράδοξα ποιητικῆς μούσης ἀθύρματα· p. 255, etc.

lait devant des idoles ridicules ou infâmes (1), et tout courbé qu'il était sous d'absurdes préjugés, il revendiquait, il exerçait le droit de libre examen. Dans l'école même à laquelle il s'était donné, malgré l'énergie de son admiration pour les Jamblique et les Maxime, il se montrait plutôt crédule et enthousiaste que docile, et s'il ne s'écarta guère de la doctrine de ses maîtres, c'est qu'il glissa, en quelque sorte, sur les principes philosophiques, et ne prit point la peine de les approfondir.

« Les anciens, dit-il, cherchant, sous la conduite et l'inspiration des dieux, les causes de ce qui est, les enveloppèrent sous des fables invraisemblables, pour nous apprendre par cette invraisemblance même, à ne pas nous arrêter à cette enveloppe et à creuser plus avant (2). » Toutes ces fables suffisent aux esprits faibles (3), mais le philosophe cherche la vérité qu'elles contiennent ; il la cherche moins dans l'histoire que dans la pensée, et se soumet à la raison éclairée par les dieux, plutôt qu'à tout autre guide.

(1) L'auteur des *Mystères*, qui s'indigne contre les adorateurs d'idoles, justifie le culte du phallus. *Voyez* ci-dessus, p. 240.

(2) Ἀλλὰ οἱ παλαιοὶ τῶν ὄντων ἀεὶ τὰς αἰτίας, ἤτοι τῶν θεῶν ὑφηγουμένων, κατὰ σφᾶς αὐτοὺς διερευνώμενοι· βέλτιον δὲ ἴσως εἰπεῖν ζητοῦντες ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς, ἔπειτα εὑρόντες, ἐσκέπασαν αὐτὰ μύθοις παραδόξοις ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου, καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ. *Discours* 5, sur *la mère des Dieux*, p. 318. On trouve la même idée dans Salluste, περὶ θεῶν καὶ κόσμου, c. 3, *ad calc.* Ἀλλὰ διὰ τί μοιχείας, καὶ κλοπὰς, καὶ πατέρων δεσμοὺς, καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήκασιν ; ἢ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἡ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἡγήσηται προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρρητον εἶναι νομίσῃ. Cf. sur l'auteur du περὶ θεῶν καὶ κόσμου, ci-après, livre 5, c. 7.

(3) Τοῖς μὲν ἰδιώταις ἀρκούσης, οἶμαι, κ. τ. λ. Julien, l. l.

Homère, Hésiode, étaient-ils inspirés? Ils l'étaient sans doute; leur enthousiasme, qui a créé tant de merveilles, venait des dieux (1). Mais avaient-ils eux-mêmes le secret des dogmes qu'ils ont chantés? N'étaient-ils pas comme la Sibylle, qui ne comprend pas ses propres oracles (2)? Aux oracles divins, les hommes n'ont-ils rien ajouté (3)? Julien se raille sans hésiter de ces interprètes opiniâtres qui font violence au texte des poëtes, et le tournent de telle sorte qu'ils lui font toujours exprimer leur propre système (4). Un philosophe, un théologien doit savoir distinguer, dans les traditions sacrées, ce qui appartient en propre à la fantaisie des poëtes (5), et pour ce qui vient réellement des dieux, il ne peut l'accepter qu'en l'interprétant. C'est dans cet esprit que Julien a écrit l'éloge de la mère des dieux : Porphyre m'a devancé dans cette carrière, dit-il; mais je n'ai point encore lu son livre; et si nous nous rencontrons, cet accord doit être attribué au hasard (6).

(1) Μη ποτε οὖν καὶ θείᾳ μοίρᾳ τοῦτο Ὅμηρος· ἦν γὰρ, ὡς εἰκὸς, θεόληπτος. *Discours* ·, sur *le Soleil*, p. 279.

(2) Ὅτι δε οὐδὲ νεαρὰ παντελῶς ἐστιν ἡ δόξα· προὔλαβον γὰρ αὐτὴν οἱ πρεσβύτατοι τῶν ποιητῶν, Ὅμηρος τε καὶ Ἡσίοδος· εἴτε καὶ νοοῦντες οὕτως εἴτε καὶ ἐπινοίᾳ θείᾳ, καθαπὲρ οἱ μάντεις, ἐνθουσιῶντες πρὸς τὴν ἀλήθειαν. *Discours* 4, sur *le Soleil*, p. 255.

(3) Ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν ποιητῶν χαίρειν ἐάσωμεν· ἔχει γάρ τι μετὰ τοῦ θείου πολὺ καὶ ἀνθρώπινον. *Disc.* 4, p. 257.

(4) Οὔτε πόῤῥωθεν ἕλκοντες, καὶ βιαζόμενοι τῶν ἔργων τὰς ὁμοιότητας· καθάπερ οἱ τοὺς μύθους ἐξηγούμενοι τῶν ποιητῶν, καὶ ἀναλύοντες ἐς λόγους πιθανοὺς, καὶ ἐνδεχομένους τὰ πλάσματα, ἐκ μικρᾶς πανὺ τὰς ὑπονοίας ὁρμώμενοι, καὶ ἀμυδρὰς λίαν παραλαβόντες τὰς ἀρχὰς, πειρῶνται ξυμπείθειν, ὡς δὴ ταῦτά γε αὐτὰ ἐκείνων ἐθελόντων λέγειν. *Disc.* 2, 138.

(5) Τὰ μὲν οὖν τὰς ἱστορίας, εἰ και τισι πιθανὰ δόξει, καὶ φιλοσόφῳ προσήκειν οὐδὲν, οὐδὲ θεολόγῳ. *Disc.* 5, p. 301.

(6) Ἀκούω μὲν ἔγωγε, καὶ Πορφυρίῳ τινὰ πεφιλοσοφῆσθαι περὶ αὐτῶν· οὐ μὲν α γε, οὐδὲ ἐνέτυχον, εἰ δὲ συνενεχθῆναί που συμβαίη τῷ λόγῳ. *Ib.*, p. 302.

Le caractère particulier de l'éclectisme de Julien est tout entier dans ces paroles; Julien ne porte point, dans l'interprétation des dogmes et dans les recherches historiques, une critique plus exacte que celle de ses contemporains et de ses devanciers; et comment le ferait-il? Son esprit est trop impétueux, trop léger; l'érudition le charme, parce qu'elle intéresse sa curiosité et flatte son orgueil, mais une érudition qui touche à tout sans rien approfondir; la seule érudition qui convienne à un esprit étendu, entreprenant, plein de confiance en lui-même, qui d'ailleurs ne hait pas le paradoxe, et que la nouveauté séduit et attire, sous son air affecté d'hiérophante et de philosophe éclectique. Il lit à peine Porphyre, il fait bon marché des récits d'Homère, il rejette en deux mots la secte d'Épicure (1); Aristote même et son école ne trouvent grâce à ses yeux que si l'on ajoute à leur philosophie incomplète celle de Platon, et surtout la doctrine exprimée dans les oracles (2). La tendance des autres Alexandrins est de concilier toutes les doctrines et d'en montrer l'identité; la sienne de les contrôler et de les compléter l'une par l'autre. Ce serait un progrès sans doute, si cette indépendance s'alliait à une critique prudente et réservée; mais il n'en est rien, ce n'est que précipitation et légèreté. Julien, dans ses écrits

(1) Ἀλλὰ τούτων εἰ μή τις αἰτία προτέτακται, λανθάνοιμεν ἂν ἑαυτοὺς εἰσάγοντες τὴν Ἐπικούρειον δόξαν. *Discours* 5, p. 303.

(2) Εἰ μὲν οὖν ὀρθῶς, ἢ μὴ ταῦτα ἐκεῖνος ἔφη, τοῖς ἀγ' ἐφείσθω Περιπατητικοῖς ὀνυχίζειν, κ. τ. λ., p. 304.

comme dans sa vie, est à la fois enthousiaste et indocile, crédule et opiniâtre.

On conçoit que plus occupé de la théurgie que de la science véritable, il ait connu à fond toutes les subdivisions introduites par Jamblique dans la démonologie, toutes les cérémonies à suivre dans les évocations et les sacrifices, tandis qu'il se contentait de connaissances générales sur la nature de Dieu et l'origine du monde. Il n'a rien de profond ni même de bien précisément déterminé sur les premiers principes. Le monde n'est point éternel, car l'éternité et l'infinité, c'est-à-dire la pleine et absolue possession de l'être, ne peuvent appartenir à ce qui est corporel (1); mais il n'a point eu de commencement et n'aura point de fin (2), ἐξ ἀϊδίου γέγονεν ἀγεννήτως (3). Quoique Platon, et Jamblique, dont le génie égale celui de Platon, aient raconté la naissance du monde pour le décrire ensuite plus aisément, cette hypothèse, de l'aveu du divin Jamblique, n'est pas sans péril (4). Tout l'être du monde est emprunté et découle par une série d'émanations non interrompues de la source incorruptible qui étant l'être et la vie par essence, crée et renouvelle sans cesse le monde, et lui donne à la fois la substance, la forme, le mouvement et la vie; mais tandis que tout découle incessamment de cette source

(1) Ἐπεὶ μηδὲ ἀγέννητός ἐστι (φύσις σώματος), μηδὲ αὐθυπόστατος. *Disc*, 4, p. 257.

(2) Ὑπέστην ὁ φαινόμενος κόσμος ἐξ αἰῶνος. *Ib.*, p. 272.

(3) *Ib.*, p. 247.

(4) *Ib.*, p. 272. Cf. Proclus, *Comm. Tim.*, p. 71, 85 et 89.

unique, tout y retourne, car la substance vivifiante, si elle produisait sans absorber, se diminuerait et s'épuiserait (1). C'est le πόλεμος des anciens, l'opposition constante entre l'amour, qui fonde l'unité, et la haine qui engendre la diversité et le nombre; ce sont les deux courants de la vie universelle qui, dans Plotin, ramènent tous les êtres à l'unité d'un même être, par la communauté de la cause génératrice et de la cause finale. Le monde des corps, avec ses phénomènes sans cesse détruits, sans cesse renouvelés, est l'image de cette unité vivante, cachée sous le multiple; le soleil s'approche pour fertiliser la terre; quand il s'éloigne, tout s'épuise et périt: fécondes alternatives par lesquelles se consolident la durée et l'harmonie du monde (2). Ce monde éphémère de la sensation n'est donc rien par lui-même, et il se rattache au Premier par son être et par toutes les formes de son être; mais, comme il n'y a point d'abîmes dans la nature, comme la diversité n'y est que dans les apparences, comme tous les êtres se suivent et se touchent dans une proportion continue et dans une alliance intime, l'influence du Premier n'arrive au monde des sens qu'à travers une série d'intermédiaires, dont le plus voisin de nous et le plus immédiat est ce moteur mobile dont parle Aristote, et qu'il appelle le cinquième

(1) Ἐκ δὲ τῆς οὔσης εἰ πάντως ἐγένετό τι συνεχῶς, ἀνελύετο δὲ εἰς αὐτὴν μηδὲν, ἐπέλιπε ἂν τῶν γιγνομένων οὐσία. *Disc.* 4, p. 257.

(2) Τὴν δὲ τοιαύτην φύσιν ὁ Θεὸς ὅδε μέτρῳ κινούμενος προσιὼν μὲν ὀρθοῖ, καὶ διεγείρει· πόῤῥω δὲ ἀπιὼν ἐλαττοῖ, καὶ φθείρει· μᾶλλον δὲ αὐτὸς ζωοποιεῖ κινῶν, καὶ ἐποχετεύων αὐτῇ τὴν ζωήν, κ. τ. λ. *Ib.*

corps (1), c'est-à-dire le soleil, ses rayons et sa lumière, et toute la sphère dans laquelle il se meut (2). Le cinquième corps lui-même s'appuie sur le monde intelligible (3), qui repose sur la cause suprême et dernière, sur le roi absolu de qui tout découle, à qui tout remonte (4). Telle est la chaîne éternelle et indestructible de l'être.

Du temps de Julien, les commentateurs d'Aristote avaient déjà fait subir à la doctrine de leur maître cette transformation étrange qui fait d'Aristote un sensualiste, malgré ses catégories, malgré son dieu immobile et absolu (5). Aristote avait tant et si bien combattu la doctrine des idées, que cette négation opiniâtre des intelligibles avait paru le caractère dominant de son système, et on avait oublié que tout en détruisant le monde imaginaire de la dialectique, il avait conservé et approfondi le principe même de la philosophie rationaliste. Démontrer que les formes essentielles de l'être ne constituent pas des réalités concrètes intermédiaires entre l'absolu et le contingent, ce n'est pas démontrer que le visible seul existe ; mais quand le péripatétisme eut été ainsi mutilé et réduit à sa partie négative, les disciples d'Aristote refusèrent au maître, au nom de ses propres principes mal interprétés, le droit

(1) Ἀλλ' ὁρῶμεν... τούτων αἴτιον ὂν τὸ πέμπτον καὶ κυκλικὸν σῶμα. *Disc.* 5, p. 303.

(2) Οὐχ' ὑπ' ἄλλου τοῦ φρουρούμενος, ἢ προσεχῶς μὲν ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος· οὗ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν ἀκτὶς ἡλίου. *Disc.* 4, p. 247.

(3) Βαθμῷ δὲ ὥσπερ δευτέρῳ τῷ νοητῷ κόσμῳ. *Ib.*

(4) Πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τῶν πάντων βασιλέα· περὶ ὃν πάντα ἐστίν. *Ib.*

(5) *Discours* 5, p. 303.

d'admettre un principe intelligible au delà du moteur mobile, parce que, disaient-ils, l'intelligible n'est rien en soi, et que c'est une conception vide (1). Aristote avait dit avant eux : Τοῦτ' ἐστὶ κενολογεῖν; mais en parlant seulement des abstractions réalisées. Et pourquoi, dit Julien, n'y aurait-il d'autre entité que le visible? La nature du phénomène épuise-t-elle la conception de l'être, pour que l'on déclare ainsi que le phénomène seul est possible? Le cinquième corps est le corps le plus parfait; soit : ce n'en est pas moins un corps, c'est-à-dire, un effet et non une cause; du mobile et non de l'identique; de l'apparence et non de l'être (2). Aristote a donc raison, et nous avons raison avec lui de ne prendre le soleil et le cinquième corps que comme un intermédiaire, et de remonter au delà jusqu'à l'Absolu; mais Aristote a tort de n'admettre que l'Absolu au-dessus du moteur mobile. La cause de l'être et de l'unité, la cause du mouvement uniforme ne suffisent pas; il faut de plus une cause à la diversité des espèces. Le cinquième corps peut-il faire qu'une espèce diffère d'une autre? Peut-il faire seulement que la femelle diffère du mâle dans la même espèce (3)? Recourir, pour combler ce vide dans la nature des principes, à des types préexistants dans notre âme, c'est expliquer le

(1) Ὂν μὲν οὐθὲν φύσει καθ' ἑαυτό· ἔχον δὲ ὅλως κενὴν ὑπόνοιαν. *Disc.* 5, p. 304.

(2) Ἐκεῖνο δὲ ἴσως ἄξιον πυθέσθαι πῶς τὸ κυκλικὸν σῶμα δύναται τὰς ἀσωμάτους ἔχειν αἰτίας τῶν ἐνύλων εἰδῶν. *Disc.* 5, p. 304.

(3) Πόθεν δὲ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ; πόθεν δὲ ἡ κατὰ γένος τῶν ὄντων ἐν ὡρισμένοις εἴδεσι διαφορὰ, εἰ μή τινες εἶεν προϋπάρχοντες καὶ προεστῶτες λόγοι αἰτίαι τε ἐν παραδείγματος λόγῳ προϋφεστῶσαι. *Ib.*, p. 305.

réel par le possible, le concret par l'abstrait, et faire du monde une hypothèse. D'ailleurs quand les catégories expliqueraient la pensée, elles n'expliqueraient pas la réalité matérielle. Il faut donc admettre, en définitive, tout près du monde, le cinquième corps, aux dernières limites de l'être et de la pensée, l'Absolu, et les intelligibles entre l'un et l'autre.

Julien ne s'accorde pas toujours avec lui-même sur la place des idées, puisque ailleurs il les confond, sous le nom de monde intelligible ou d'αὐτοζῶον, dans la nature du Dieu absolu, et place entre elles et le soleil visible, la divinité dont le soleil est le corps. Mais quoique sur ce point comme sur plusieurs autres, son système demeure inachevé, on peut dire que pour lui les principes de toutes choses doivent s'énoncer dans l'ordre suivant : Dieu ou l'absolu, avec les idées intelligibles, ou dieux intelligibles ; le soleil νοερὸς, avec les dieux ou anges νοεροί ; et le soleil visible (1). Comme notre soleil (τρίτος ὁ φαινόμενος οὑτοσὶ δίσκος), féconde et vivifie le monde que nous habitons, le soleil νοερὸς, ὁ μέγας ἥλιος, pour le monde intermédiaire, et le Dieu absolu pour le monde intelligible, sont la source de l'essence, de la perfection, de l'harmonie, οὐσίας, τελειότητος, ἑνώσεως (2).

Sur le Dieu suprême, et sur le dogme de la trinité, éternel objet des méditations de tout philosophe Alexandrin, Julien se tait absolument ; ou plutôt, ce qui montre bien qu'il n'est point un dis-

(1) *Disc.* 4, p. 247, sq.
(2) *Ib.*, p. 248.

ciple de Plotin, il donne à Dieu les diverses appellations dont on se servait dans l'école, sans établir entre elles aucune hiérarchie, aucune distinction hypostatique. Peut-être son aversion pour le christianisme contribuait-elle à l'écarter d'un genre de spéculation qui offrait de frappantes analogies avec le dogme de la trinité. « Dieu, dit-il, est le principe premier, et le souverain roi du monde; soit qu'on l'appelle ce qui dépasse l'intelligence, *τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ*, ou l'exemplaire de toutes choses, le monde intelligible, *ἰδέαν τῶν ὄντων, τὸ νοητὸν σύμπαν*, ou l'unité, puisque l'unité est le principe le plus simple et par conséquent le plus parfait, ou enfin, selon le langage de Platon, le bien, *τὸ ἀγαθὸν*, il est la cause éminemment simple, de toute beauté, de toute perfection, de toute harmonie et de toute puissance (1). »

En Dieu, l'être, la puissance, et l'acte, ne se distinguent pas (2). Comme il est par lui-même, et en lui-même, il n'y a en lui ni défaut, ni désir; il est et il se sait complet; il s'aime dans cette plénitude, il veut être ce qu'il est en effet; sa volonté est efficace par elle-même, et ne peut rencontrer de limite, ni

(1) Πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τῶν πάντων βασιλέα, περὶ ὃν πάντα ἐστίν. Τοῦτον τοίνυν, εἴτε τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καλεῖν αὐτὸν θέμις· εἴτε ἰδέαν τῶν ὄντων· ὃ δὴ φημὶ τὸ νοητὸν σύμπαν· εἴτε ἕν· ἐπειδὴ πάντων τὸ ἓν δοκεῖ ὡς πρεσβύτατον· εἴτε ὃ Πλάτων εἴωθεν ὀνομάζειν τὸ ἀγαθόν. Αὐτὴ δὴ οὖν ἡ μονοειδὴς τῶν ὅλων αἰτία πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐξηγουμένη κάλλους τε, καὶ τελειότητος, ἑνώσεως τε, καὶ δυνάμεως ἀμηχάνου. *Disc.* 4, p. 247 sq.

(2) Οὐ γὰρ ἄλλο μέν ἐστιν οὐσία θεοῦ, δύναμις δὲ ἄλλο· καὶ νὴ Δία, τρίτον παρὰ ταῦτα ἐνεργεία· πάντα γὰρ ἅπερ βούλεται, ταῦτα ἐστὶ, καὶ δύναται, καὶ ἐνέργει. Οὐδὲ γὰρ ὃ μή ἐστι, βούλεται· οὐδὲ ὃ βούλεται δρᾷν οὐ σθένει, οὐδ' ὃ μὴ δύναται ἐνέργειν ἐθέλει, κ. τ. λ. *Discours* 4, p. 267.

par conséquent lui coûter un effort. Pour nous l'acte est différent de notre puissance, et notre puissance de notre être, parce qu'étant limités, nos facultés, par lesquelles nous tendons à une perfection plus grande, rencontrent partout des obstacles, et ne répondent pas même à l'étendue de nos désirs (1).

Les différentes classes des dieux se divisent pour Julien, comme pour Jamblique et l'auteur des *Mystères*. Les dieux intelligibles occupent le premier rang, les dieux νοεροὶ viennent ensuite. Le soleil illumine d'abord τοὺς ἡλιακοὺς ἀγγέλους, puis les astres (2), les démons bienfaisants, les héros, et ces démons malveillants à qui Dieu a remis sa vengeance, et qui punissent les crimes (3). Les démons et la matière sont la cause du mal. Dieu ne l'a ni produit ni ordonné, οὔτε ἐπέταξεν εἶναι; il l'a au contraire chassé loin du ciel et en a préservé ses fils, παισὶ καὶ ἐκγόνοις (4).

L'influence que Julien attribue aux astres sur les événements (5), ne tient pas seulement, comme dans Plotin, à la théorie des rapports universels des choses (6). Il y a, selon lui, une analogie réelle entre le corporel et l'incorporel; non-seulement il attribue au soleil dans le monde des sens, la même action qu'exerce Dieu dans un monde supérieur (7),

(1) *Disc.* 4, p. 267.
(2) *Ib.* et Cf. p. 269.
(3) *Disc.* 2, p. 166 sqq.
(4) *Ib.*
(5) *Discours* 4, p. 258.
(6) *Voyez* l. 2, c. 9; t. I, p. 501.
(7) Voyez *Disc. sur le Soleil.*

mais il soutient que la lumière du soleil est aux visibles ce que la vérité est aux intelligibles. Il revient sur cette idée à plusieurs reprises ; la lumière, dit-il, est le plus immatériel des êtres, elle est incorporelle, τοῦ φωτὸς ὄντος ἀσωμάτου ; les rayons sont la perfection et comme la fleur de la lumière (1) ; comment un corps serait-il la source d'une substance immatérielle ? La lumière est émise directement par l'intelligence pure à laquelle elle est analogue (2) ; elle se propage dans les espaces du ciel sa véritable patrie, et se répand de là en flots inaltérables et brillants par tout le reste du monde (3).

Sur la nature de l'âme humaine, Julien s'en tient aux idées générales, communes à tous les Platoniciens. Il attribue à Platon l'opinion que Dieu a donné à chacun de nous un démon qui le garde et le protége. Notre corps n'est pas nous, mais à nous ; le véritable moi, c'est l'esprit, la sagesse, et en un mot, le Dieu intérieur : Ἀλλὰ νῷ, καὶ φρονήσει, καὶ τὸ ὅλον τῷ ἐν ἡμῖν Θεῷ. Ce Dieu intérieur demeure dans la partie élevée de notre corps, ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι. Il est impassible, ἀπαθές, parce que des parties inférieures ne peuvent agir sur un être plus parfait, et que d'ailleurs il a une parenté avec Dieu ; mais comme il a aussi commerce avec la matière, il perd dans cet abaissement, l'impassibilité de sa nature, τὸ ἀπαθὲς φύσει, et quelques philosophes ont été jusqu'à croire

(1) Ἀκρότης ἂν εἴη τις καὶ ὥσπερ ἄνθος ἀκτῖνες. *Disc.* 4, p. 250.

(2) Η μὲν οὖν τῶν Φοινίκων δόξα..... ἄχραντον εἶναι ἐνέργειαν αὐτοῦ τοῦ καθαροῦ νοῦ τὴν ἀπανταχοῦ προϊοῦσαν αὐγὴν ἔφη. *Ib.* p. 251.

(3) *Ib.*

que par la prédominance de l'élément matériel, il périt (1).

La morale de Julien est pure. Pour les prescriptions morales, il est vraiment digne de son école. On peut à peine dire quelque chose de plus. Les absurdités de la théurgie ne détournèrent jamais les Alexandrins des pures et nobles doctrines que Plotin puisait à la fois dans Platon et dans son âme. Lois, mœurs, religions, tout périssait autour d'eux ; mais dans ce relâchement de tous les liens qui attachent l'homme au devoir, l'amour fervent de l'idéal les sauvait. Ils regardaient le ciel comme leur patrie, et il l'était véritablement par leur continuel commerce avec l'Idée, et leurs aspirations vers l'Absolu. Les désirs que nos passions allument sont infinis et tendent au multiple ; la sagesse est de les dompter, de les étouffer, de soumettre notre âme au devoir : règle austère et inflexible, qui plie notre volonté et la modèle sur les desseins de la Providence (2). La règle simplifie la vie en ôtant le caprice ; l'amour simplifie les affections, en tournant vers l'unité absolue toutes les aspirations de notre être. Dans une telle voie, on peut s'égarer ; mais si l'on se perd, c'est du côté de Dieu et non de la créature.

Combien le fardeau du polythéisme, accepté par les uns en haine du christianisme, et par les autres par respect pour les traditions, dut paraître pesant à

(1) *Discours* 2, p. 126 sqq.
(2) P. 316.

des philosophes platoniciens, à qui même la morale de Platon ne suffisait pas, et qui empruntaient à l'institut de Pythagore ses règles austères! L'auteur des *Mystères* descend jusqu'à expliquer et justifier le culte du phallus. Julien approuve la mutilation des prêtres de Cérès, parce que la mère des dieux arrête, dit-il, l'action créatrice, et l'empêche de s'étendre à l'infini (1). Il défend de se nourrir de racines, parce que ce sont des semences; les feuilles, au contraire, sont attirées et purifiées par le soleil; les fruits qui rampent sur la terre et que l'on recueille dans son sein sont déclarés impurs; le poisson est interdit, au moins dans le temps de l'abstinence, mais on peut manger les oiseaux, parce qu'ils s'élèvent. Ainsi l'air est plus pur que la terre : la terre est souillée; un ordre hiérarchique est établi entre les éléments. Les démons qui sont au-dessus de nous habitent aussi une sphère plus élevée, les bons anges sont attachés aux astres étincelants. La philosophie semble se perdre dans ces préjugés insensés, et l'on dirait que Julien imite le compagnon d'Apollonius de Tyane, qui croyait se rapprocher du séjour des dieux en montant sur le Caucase. Mais Apollonius lui disait : c'est la vertu qui nous rap-

(1) P. 316. —Porphyre, avant Julien, avait aussi cherché à démêler le symbole caché sous la fable d'Atys et la mutilation des prêtres de Cybèle. *Voyez* Saint Aug., *Cité de Dieu*, l. 7, c. 25, Damascius, dans Photius, p. 1074, et Porphyre lui-même, dans Eusèbe, *Prép.*, l. 3, c. 11. Ἄττις δὲ καὶ Ἄδωνις τῇ τῶν καρπῶν εἶεν ἀναλογίᾳ προσήκοντες. Ἀλλ' ὁ μὲν Ἄττις τῶν κατὰ τὸ ἔαρ προφαινομένων ἄνθων καὶ πρὶν τελεσιγονῆσαι διαῤῥεόντων· ὅθεν καὶ τὴν τῶν αἰδοίων ἀποκοπὴν αὐτῷ προσανέθεσαν, μὴ φθασάντων ἐλθεῖν τῶν καρπῶν εἰς τὴν σπερματικὴν τελείωσιν· ὁ δὲ Ἄδωνις τῆς τῶν τελείων καρπῶν ἐκτομῆς σύμβολον.

proche des dieux (1). Julien n'avait pas trouvé ces pratiques ridicules dans la morale chrétienne; et Porphyre qu'il devait aussi connaître, entendait autrement le culte que l'on doit à Dieu, quand il prescrivait l'abstinence comme le plus sûr moyen de faire la guerre aux passions, et de se détacher de la terre (2). Quand Julien déclare que la vertu, la science et même la prière ne suffisent pas sans le culte extérieur (3), cela est d'un politique et d'un philosophe; mais des dogmes contraires à la raison, révoltants pour la pudeur, des cérémonies ridicules ou obscènes, une abstinence uniquement fondée sur des superstitions puériles, voilà ce que lui imposait la théurgie. Lui qui comparait avec amertume la conduite de ses prêtres avec celle des chrétiens (4), que ne comparait-il aussi les pratiques du culte qu'il avait abandonné avec celles dont il se faisait le restaurateur et le grand-prêtre (5)?

Il avait sur la nature humaine, sur notre destinée, sur les devoirs d'un roi (6), des idées dignes d'un platonicien et d'un prince qui, en montant sur le trône, s'était proposé les Antonins pour modèles (7); mais il n'avait pas au même degré le sentiment de la dignité qui convient à un empereur. Ses

(1) Philostrate, *Apollonius*.
(2) Cf. ci-dessus, p. 164.
(3) P. 130.
(4) *Lettre* 49.
(5) Il s'était fait nommer souverain pontife après son avénement à l'empire.
(6) *Disc.* à l'empire Constance, pag. 166 sqq.
(7) *Voy.* p. 357.

contemporains (1), et même ses partisans (2), ont blâmé la familiarité de son commerce avec les sophistes, l'excès de simplicité de son vêtement et de sa démarche, ses éclats de voix, ses discours étudiés, qui le faisaient ressembler à un avocat plutôt qu'à un prince, son empressement à remplir dans les temples des fonctions presque serviles et à se donner en spectacle aux femmes et aux enfants. Les mêmes défauts se retrouvent dans ses écrits à côté des mêmes qualités. Le *Misopogon*, par exemple, malgré la verve brillante qui l'anime d'un bout à l'autre, paraîtrait indigne de la gravité d'un philosophe et ne pouvait certainement qu'abaisser un empereur. Répondre par des supplices aux railleries des citoyens d'Antioche eût été d'un tyran ; leur répondre par des plaisanteries de mauvais goût sur leur religion et sur Constance, son prédécesseur, était d'un rhéteur et d'un sophiste ; « C'est un proverbe parmi vous que ni X, ni K n'ont nui à la ville d'Antioche ; et vous entendez par là le Christ (Χριστός) et Constance (Κωνστάντιος) (3). Vous regrettez Constance et vous avez raison, et je le regrette pour vous. Il n'a eu qu'un tort envers Antioche, c'est de ne me point assassiner..... Le peuple d'Antioche m'en veut pour mon attachement à la religion de mes pères, et parce que je me soucie des jeux du

(1) Saint Jean Chrysostôme, *de Sanct. Babyl.*, *adv. Gentil. et Julianum.*

(2) Amm. Marcell., l. 22. — Cf. ci-dessus, p. 289 et 336.

(3) La lettre X était employée depuis longtemps pour désigner le Christ. Constantin avait fait graver ou broder ce monogramme sur les boucliers de ses soldats et sur leurs drapeaux.

cirque comme des grenouilles d'un marais.... (1). Il n'est sorte de crimes que vous ne m'ayez attribués : j'ai bouleversé le monde; on peut faire des câbles avec ma Barbe; j'ai fait la guerre à X, enfin vous regrettez K (2). » Est-ce là le langage d'un maître du monde (3)? Les *Césars* achèvent de mettre dans tout son jour la légèreté de l'esprit de Julien. Qu'il ait tourné les habitants d'Antioche en ridicule, sa haine contre les chrétiens et les provocations du peuple d'Antioche l'expliquent à la rigueur; mais qu'un empereur fasse lui-même la satire des empereurs et tourne en dérision sa propre famille, c'est le propre d'un esprit qui avant tout veut paraître, et qui, capable de réflexion et de prudence, sacrifie tout au désir d'exalter son règne, et de prouver la vivacité mordante de son style. Rien n'était sacré pour Julien, hormis son enthousiasme pour l'hellénisme, c'est-à-dire pour les lettres. Il versait le mépris sur le Dieu qu'il avait adoré dans son enfance (4), et sur les dieux qu'il s'était choisis dans l'âge mûr (5), et sur les dépositaires de ce souverain pouvoir qu'il exerçait à son tour, non sans éclat. Les *Césars* sont écrits pendant les saturnales (6); c'est une saturnale en effet, dans laquelle les plus grands héros de Rome sont immolés avec ses dieux. La fable est simple et

(1) P. 89.
(2) P. 94.
(3) Les édits de Constantin contre les Ariens étaient remplis de railleries et d'invectives. *Voyez* Socrate, l. 1, c. 9.
(4) Cf. ci-après, p. 361.
(5) Cf. ci-dessus, p. 291.
(6) *Les Césars*, *init.*

habilement conçue dans le goût qui régnait alors. Romulus, « ou Quirinus, pour nous conformer à la tradition sur sa divinité (1), » donne un banquet aux dieux et aux Césars. A mesure que chaque prince entre dans l'assemblée, Silène le caractérise d'un seul mot. On propose de décerner une couronne au plus digne : Alexandre, César, Trajan, Constantin la disputent vainement; elle est décernée à Marc-Aurèle. La raillerie de Julien est amère et n'épargne pas les plus grands noms : « Octave s'avance, réflétant toutes les couleurs du caméléon. Quel est donc cet animal multiple, demande Silène? Ne raillez pas, dit Apollon, Zénon va le transformer en or pur. Zénon n'eut qu'à lui chanter à l'oreille quelques-uns de ses préceptes pour en faire un homme parfait. Le troisième était Tibère; austère et grave par devant, on le vit, quand il s'avança, couvert sur le dos d'une lèpre affreuse et des traces de ses débauches..... La bête féroce qui entra ensuite (Caligula), excita tant de dégoût et d'indignation, que Némésis la jeta aussitôt aux dieux vengeurs. Claude entrait : quoi, dit Silène, sans Narcisse et Pallas? Sans eux et sans Messaline, Claude n'est qu'un personnage muet de tragédie.... » On pouvait croire que le frère de son père trouverait grâce à ses yeux. Il avoue en effet que Constantin « n'était pas absolument dépourvu de vertu militaire; » mais il le représente comme amolli par les voluptés. Lorsqu'à la fin du banquet chaque César se choisit un Dieu pour pro-

(1) *Les Césars*, p. 5.

tecteur, Constantin qui ne trouve pas parmi eux de modèle, « voyant près de lui la déesse des voluptés, se réfugie dans ses bras: elle l'accueille, l'embrasse et le revêt d'un somptueux habit de femme. » Au milieu de ces traits de satire, le philosophe stoïcien se retrouve par intervalles. Le discours d'Alexandre est noble et vraiment royal : c'était le héros de Julien. Il avait pour Marc-Aurèle une admiration raisonnée et en quelque sorte acquise; mais toute son âme le portait vers Alexandre, jeune, puissant, victorieux, disciple d'Aristote, enthousiaste d'Homère et n'ayant vécu que pour la gloire. On aime à l'entendre accuser la lenteur de Trajan qui n'a pas achevé la guerre persique : Trajan se rejette sur sa vieillesse; « tu as régné vingt ans, dit Julien ! » Pour lui, quand il fut sur le trône, il ne connut pas de loisirs ; et s'il mérite un reproche, c'est pour avoir trop osé, pour avoir abordé à la fois, et de front, sans tempéraments, les entreprises les plus diverses et les plus grandes. En décrétant des lois, qui étaient à elles seules des révolutions, en supprimant d'un coup les charges innombrables de la cour, en créant une armée, en se portant de la Gaule à Ctésiphon, pendant son règne éphémère, il avait sans cesse devant les yeux ce reproche qu'il fait à Trajan dans les *Césars* : « Alexandre n'a régné que douze ans ! »

Nous avons encore aujourd'hui l'ouvrage de Julien contre les chrétiens. Saint Cyrille et Théodoret, qui l'ont réfuté, nous l'ont conservé par extraits. Julien avait été précédé dans cette carrière par plus d'un

philosophe. Celse et Porphyre sont les plus célèbres. Combien de fois, depuis cette époque, tous ces arguments ont-ils été repris avec une critique supérieure? Combien de fois ont-ils été réfutés? Mais si l'ouvrage de Julien contre le christianisme n'a rien à nous apprendre sur le christianisme, il nous apprendra beaucoup sur Julien lui-même, et sur la situation véritable des esprits au moment de la réaction païenne. Qu'est-ce que Julien pour nous, s'il n'était empereur? Un bel esprit des temps de décadence, un littérateur brillant et frivole, un philosophe capable de tout approfondir, et qui n'en a ni le temps, ni la volonté. Mais parce que Julien, après avoir été le disciple fervent d'Édésius et de Maxime, a tenté de réaliser tous ses rêves, et que les sentiments et les désirs de l'école se sont traduits, grâce à sa puissance souveraine, en événements historiques, en révolutions, il est l'expression la plus complète, la personnification de la lutte soutenue contre les chrétiens par l'école d'Alexandrie. Ce livre, rapidement écrit comme tout ce qu'il faisait, faiblement composé, si du moins nous pouvons en juger dans l'état de mutilation où il nous reste, inférieur même à la plupart de ses autres ouvrages, est pour nous, en quelque sorte, une explication de la conduite de Julien fournie par Julien lui-même. S'il est superficiel ou ignorant dans la critique des Écritures, on ne doit pas s'en étonner; car tout son amour est pour l'hellénisme, et il ne voit que barbarie en dehors des lettres grecques. Il ne faudrait pas conclure

de cette légèreté que Julien n'était pas convaincu de la fausseté du christianisme, ce serait mal raisonner. Au contraire, toute la teneur de cet écrit confirme ce que nous avons essayé de mettre en lumière, en racontant la vie de Julien, c'est-à-dire, qu'il regardait de bonne foi le christianisme comme une imposture, que la mythologie n'était pour lui tout au plus qu'une enveloppe des dogmes philosophiques, respectable dans son antiquité, et qu'enfin, par une contradiction bizarre, mais qu'explique l'esprit du temps et toute l'histoire de l'école, à ce mépris complet des formes poétiques de la mythologie, se joignait une croyance aveugle à l'efficacité des évocations, des talismans et des sacrifices.

Les objections de Julien, quoique développées sans art, ne manquent pas d'habileté. On peut les diviser en trois parties, dont la première roule uniquement sur les croyances particulières aux Juifs. Il cite le commencement de la *Genèse*, qu'il compare avec la cosmogonie du *Timée*, et il ne manque pas d'attribuer la supériorité à Platon. Le Dieu de Moïse crée la terre, et le firmament, et la lumière; mais on ne dit pas s'il crée aussi l'abîme et les ténèbres : ce Dieu n'est donc qu'un organisateur du monde; il le forme et ne le crée pas. Voilà déjà le Dieu de Moïse impuissant, et la matière nécessaire et éternelle. La *Genèse* décrit longuement la production des animaux et des hommes; elle ne dit rien de celle des anges, et dans tous les livres de Moïse, on ne voit pas s'il admet des êtres incorporels, de purs esprits. Cette question

des anges est importante pour Julien, car c'est suivant lui la question même de la pluralité des dieux sous l'empire d'un dieu unique qui les a formés. Il trouve bien dans les Écritures, des anges qui dépendent de Dieu et lui servent de ministres; mais il n'y voit ni leur origine, ni leur nature, ni leurs attributs divers. Comment donc, si les anges ou les dieux n'ont pas reçu des fonctions diverses, pourra-t-on expliquer la diversité du monde, la différence des races, celle des mœurs, celle des fortunes? Le grand Dieu qui domine tout, n'explique que l'unité; d'où il suit que l'hypothèse des chrétiens est impuissante en métaphysique. Ainsi, loin de rougir du polythéisme, Julien s'en glorifie, parce qu'il l'interprète.

Et pourquoi n'aurait-il pas le droit de l'interpréter? Rien de plus ridicule que les fables du polythéisme: est-ce à de telles chimères que nous croyons? Cette tour de Babel, avec laquelle les chrétiens expliquent la variété des langues et des mœurs, est-elle donc moins folle, si on la prend littéralement? Si on l'interprète comme une allégorie, et il le faut bien, sous peine de passer pour insensés, nous avons donc le droit d'interpréter aussi nos poëtes; et ce principe admis une fois, allégorie pour allégorie, la nôtre explique tout, et la tour de Babel ne rend compte de rien, et ne peut cacher un sens raisonnable.

Comment vient le péché et le mal, selon les Écritures? Dieu met Adam dans le paradis terrestre; puis il se dit: il n'est pas bon que l'homme soit seul, et il lui donne une compagne. Cependant cette com-

pagne va tenter l'homme, et amener sa condamnation. Dieu ne le savait-il pas? Quoi que vous répondiez, vous êtes également perdus; car il est imparfait s'il l'ignore, et s'il le sait, il est méchant.

Ève elle-même, la tentatrice, est d'abord tentée. Le serpent la séduit. Dans quelle langue lui parle-t-il? Hésiode ou Homère ont-ils rien de plus difficile à croire? Ce serpent est l'ennemi du genre humain, c'est le prince des ténèbres. Cependant quelle est sa faute? Il conseille à Ève de goûter du fruit défendu, du fruit de la science du bien et du mal. Mais si Adam et Ève ne connaissent pas la science du bien et du mal, ils n'ont ni vertu, ni sagesse. Ils sont au-dessous de l'humanité, tant qu'ils n'ont pas cette connaissance. Le serpent les conseille bien. Que dit Dieu lui-même dans Moïse : S'ils mangent du fruit de cet arbre, ils deviendront comme l'un de nous. Ainsi l'esprit de ténèbres veut élever l'homme au rang des dieux, et c'est Dieu qui le rejette et le condamne au malheur et au crime. Dieu est donc un dieu jaloux; il a de l'envie, il n'est point parfait, ou plutôt il n'est point Dieu. Écoutez Platon dans le *Timée* : « Il était bon, et celui qui est bon ne peut concevoir d'envie ». Où est la sagesse? Qui a vraiment connu la nature de Dieu, Platon ou Moïse? les Hébreux ou les Grecs?

Le dieu des Hébreux est en effet un Dieu jaloux et même un Dieu cruel. Il s'irrite de la moindre faute; il condamne toute la nation pour la faute d'un seul. Il n'est apaisé que quand Phinée a partagé ses trans-

ports et l'a vengé avec barbarie. Voilà les exemples qu'il donne aux hommes. Il défend le culte des autres dieux ; il veut être adoré seul. Dans quel sens les Alexandrins, et Julien en particulier, interprétaient ce précepte, nous le savons (1). Ce Dieu des Juifs n'aime aussi que son peuple. Ainsi ce Dieu est le seul Dieu, et ce peuple est le seul peuple aimé de Dieu. Comment donc Dieu a-t-il choisi, parmi toutes les nations de la terre, la plus misérable? Comment, après l'avoir choisie, ne lui a-t-il donné ni la richesse, ni la puissance, ni la gloire? Le Dieu des Juifs est aussi le Dieu des nations, selon Paul, qui se contredit sans cesse. Mais s'il est aussi le Dieu des nations, pourquoi préfère-t-il les Juifs? Et s'il n'est que le Dieu des Juifs, comment les nations privées de Dieu l'ont-elles emporté sur le peuple élu, en sagesse et en prospérité?

On fait grand bruit des lois de Moïse. Il est vrai, ce sont des lois sages. Mais ôtez le précepte de célébrer le sabbat et de ne pas adorer d'autres dieux, ces lois sont la morale de tous les peuples. « Tu ne tueras pas, tu ne rendras pas de faux témoignage : » Sublime morale en effet, et que les Grecs n'ont pas même soupçonnée! Pourquoi Platon, Pythagore, Orphée n'ont-ils pas été en Judée, apprendre du plus méprisé et du plus abject de tous les peuples, ces lois divines, inconnues au reste de la terre?

Après cette discussion des Écritures juives, Julien s'efforce de montrer que Jésus-Christ n'a pas été prédit. Il discute l'authenticité des passages allégués,

(1) *Voyez* ci-dessus, p. 265.

il en rejette l'application. « Un chef sortira de Judas ; » C'est David, ce n'est pas votre Jésus. On veut que Jésus aussi soit sorti de Judas : le témoignage en est-il plus clair ? Mais en cela même, vous ne faites que vous contredire ; car si Jésus n'est pas fils de Joseph, il n'est pas de Judas ; et s'il est fils de Joseph, il n'est pas Dieu.

Quand même les prédictions s'appliqueraient à Jésus, qu'annoncent-elles ? Un Dieu, un second Dieu ? Non certes ; « un prophète tel que moi, » dit David. Partout, en mille endroits, les Écritures insistent sur l'unité de Dieu : un seul Dieu, un seul sauveur, un seul maître. Lorsque Jean nous annonce le verbe fils de Dieu, et par conséquent un second Dieu, qu'il ne s'appuie donc pas sur les Écritures, puisqu'il les contredit et les condamne.

Vous prétendez que Dieu nous a donné deux lois, une première, celle de Moïse, plus imparfaite, et la seconde, qui est celle de Jésus-Christ. Mais expliquez-nous alors pourquoi Moïse a dit que la loi serait éternelle et que Dieu ne la changerait jamais.

Infidèles aux livres juifs, que pourtant vous acceptez, vous ne l'êtes pas moins à ce Jésus, dont vous faites votre Dieu, car les dogmes que vous répandez, il ne les a pas enseignés ; ni lui, ni ses premiers disciples n'y avaient jamais songé. C'est qu'ils n'avaient pas organisé leur doctrine pour la durée et l'influence que la superstition lui a donnée. Ni Paul, ni Mathieu, ni Luc, ni Marc, n'ont osé dire que Jésus-Christ fût un Dieu. Et qu'a-t-il fait, ce Dieu,

de si extraordinaire? Il a guéri des aveugles, des paralytiques! Mais a-t-il changé les mœurs ou la destinée de son peuple? Ce Dieu qui se fait homme, meurt sans avoir rien renouvelé, rien fondé; il meurt obscur, condamné à une mort infâme. Voilà le Dieu que vous préférez aux Dieux de vos ancêtres, à l'hellénisme, à la philosophie, à la patrie!

Pourquoi, disciples de Jésus, n'offrez-vous point de sacrifices? Pourquoi mangez-vous de toute chair? Pourquoi n'êtes-vous pas circoncis? Votre Jésus n'est pas venu pour abolir la loi, c'est lui-même qui le dit, mais pour l'accomplir. Ou Jésus n'a pas dit la vérité, ou vous êtes des déserteurs de la loi.

Julien insiste encore sur le culte des martyrs, sur les tombeaux qui servent d'autels, sur l'abolition de la pâque et des azymes; au moins, dit-il, les Juifs ont un culte raisonnable et digne des dieux; mais vous, après nous avoir quittés pour les suivre, vous recevez ce qu'ils ont de criminel et de sacrilége, et vous renoncez à leurs cérémonies et à leur culte. Ainsi les chrétiens paraissent doublement impies aux yeux de l'empereur apostat, pour n'admettre qu'un seul Dieu et pour rejeter les sacrifices sanglants et la théurgie.

Mais il avait beau s'écrier, en commençant son ouvrage : Répondez à mes reproches, ne récriminez pas; ce que vous direz contre nos fables, ne prouve rien pour vous-mêmes : les apologistes chrétiens savaient trop bien l'odieux et le ridicule du paganisme, pour n'en pas triompher à outrance. C'est en vain

que Porphyre et Julien réprouvaient ces récits infâmes ou puérils ; on avait le droit de leur demander compte de cette alliance avec un culte qu'eux-mêmes jugeaient si sévèrement. Qui les forçait à garder les noms, puisqu'ils répudiaient les doctrines ? N'était-ce pas là véritablement tromper le peuple par une manœuvre indigne de philosophes et de gens de bien ? Ils voulaient sans doute concilier à leurs opinions cette espèce de consécration que donne une antiquité vénérable ; mais il fallait tout rejeter ou tout admettre. Il fallait être franchement et uniquement philosophes ; ou si l'on réclamait le privilége des temples et l'autorité des mystères, prendre le paganisme tout entier et quitter le Dieu d'Aristote et de Platon pour Saturne et Jupiter.

Même en interprétant le polythéisme, n'était-on pas conduit à diminuer la perfection de Dieu ? Pour Platon, il est vrai, et pour Plotin, Dieu est tout, les νέοι δημιουργοί ne représentent guère que la variété des lois de la nature ; et telle est la prédominance du Dieu souverain, que l'on sent bien dans tout le système que l'unité de Dieu est acceptée sans réserve. Mais à mesure que la théurgie succède au mysticisme, à mesure que la philosophie, après avoir amnistié les religions positives comme des formes de la religion universelle, s'accoutume au contraire à leur emprunter leur consécration et leur prestige, dans cette réaction intérieure, à laquelle Porphyre s'était opposé, qui triomphe dans l'école avec Jamblique, et qui est définitive sous Julien, n'est-il pas évident

que, bien qu'on laisse toujours de côté, comme des allégories, les fables des poëtes, la multiplicité des dieux intermédiaires arrête et occupe les esprits, et les empêche de contempler avec la même ardeur l'unité parfaite, qu'ils appellent encore le Père des dieux et des hommes? C'est avec les dieux que Jamblique, Maxime, Julien ont commerce; ce sont eux qu'ils invoquent. Ils leur offrent des sacrifices, ils leur élèvent des autels domestiques, ils décrivent leurs généalogies, leur hiérarchie, leur puissance. Le vulgaire qu'on rappelle dans les temples, reprend ses anciens préjugés, et les sages eux-mêmes, de plus en plus préoccupés des symboles, oublient et négligent la grande métaphysique, et deviennent polythéistes aussi, presqu'à leur insu. Qu'est devenu le temps où Plotin condamnait l'astrologie, où Porphyre s'indignait contre les sacrifices sanglants, où l'auteur des *Mystères* proscrivait avec dédain le culte des idoles? Les pages éloquentes où saint Cyrille reproche au Dieu de Julien de n'être qu'un Dieu impuissant, qui a besoin de se décharger sur des dieux inférieurs, du gouvernement du monde, auraient-elles pu être adressées à Plotin ou à Porphyre? C'est un Dieu unique et tout-puissant que veut adorer Julien; mais la religion qu'il relève, et qu'il veut vainement épurer, n'en est pas moins le polythéisme. On a beau faire ses réserves; on est toujours de son parti, et quand on a pris l'erreur pour auxiliaire, il faut tôt ou tard qu'on la subisse.

Quels auxiliaires pour la raison et la philosophie

que tout cet attirail sacerdotal, toujours ridicule quand il n'est pas vénéré, que ces miracles timidement allégués, réfutés par les adeptes eux-mêmes qui n'osent ni les rejeter, ni les admettre, que ces oracles imposteurs, ces talismans, ces tables constellées, ces sacrifices sanglants! Julien triomphe du culte que les chrétiens rendent aux martyrs; mais ce culte qui s'adresse à des tombeaux, ne transforme pas en demi-dieux les saints et les martyrs; il n'altère point l'idée du Dieu tout-puissant; il ne divinise pas le meurtre et l'adultère; il a quelque chose de touchant et de sacré, surtout pendant les persécutions, quand chaque famille compte ses morts, et quand on s'encourage à persévérer et à souffrir, en glorifiant la dépouille de ceux qui ne sont plus. Cette assimilation ne pouvait tromper Julien lui-même; c'est un argument de mauvaise foi. Le dogme de l'unité de Dieu, chez les chrétiens, est clair comme le jour; il est très-équivoque chez les païens, il est au moins obscur chez des philosophes qui prétendent le concilier avec les fables du polythéisme. Ainsi, grâce à cette imprudente réhabilitation de la mythologie, les chrétiens seuls représentent désormais le dogme de l'unité de Dieu, hors duquel il n'y a que folie. Les philosophes se sont volontairement réduits à n'être plus que les prêtres des idoles; prêtres sans foi, qui ne laissent aux dieux que leurs noms, qui détruisent leur religion parce qu'ils l'interprètent, et la philosophie parce qu'ils l'avilissent; et qui se croient vainqueurs de toutes les superstitions, parce

qu'ils ont remplacé les impostures des prêtres par les évocations et la théurgie.

Ce n'est pas la philosophie qui a été vaincue avec Julien, quoiqu'elle ait été nécessairement enveloppée dans la défaite d'un prince philosophe. La cause des chrétiens était gagnée avant Julien, rien ne pouvait plus prévaloir contre elle ; mais dans cette lutte où Julien se précipita, la religion chrétienne avait deux raisons de vaincre : sa propre force, et les fautes de ses ennemis.

LIVRE CINQUIÈME.

L'ÉCOLE D'ATHÈNES

DANS SES RAPPORTS AVEC L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

CHAPITRE PREMIER.

PLUTARQUE ET SYRIANUS.

Rapports de l'École d'Athènes et de l'École d'Alexandrie. Séjour de Chrysanthe à Athènes. Influence de Syrianus sur les opinions de Proclus.

Nous avons presque achevé l'histoire de l'école d'Alexandrie, car ce qui importe à l'histoire d'une grande école de philosophie, c'est le développement de la pensée qui la constitue, et les écrivains obscurs qui, à partir du cinquième siècle, enseignent encore le platonisme dans Alexandrie, ne font que reproduire sans originalité ni éclat les doctrines de l'école déjà défigurées et affaiblies par Édésius, Chrysanthe et Maxime. Au moment où les successeurs directs de Jamblique, vaincus avec Julien, s'effacent et disparaissent en quelque sorte de l'histoire, l'école d'Athènes relève un moment les destinées de l'éclec-

tisme. Pendant cette courte période, qui, de la mort de Julien, s'étend jusqu'à la fermeture des écoles sous le consulat de Décius (1), c'est Athènes qui remplace Alexandrie et Pergame.

Rechercher les origines de l'école d'Athènes en remontant jusqu'à Longin, indiquer ses rapports avec les Alexandrins, rassembler tout ce qui nous reste sur Plutarque, sa famille et ses disciples, reconstruire la doctrine de Syrianus et marquer avec précision le rang qu'il occupe parmi les commentateurs d'Aristote, développer dans toute son étendue et dans toute sa profondeur le vaste système de Proclus, retrouver dans ses œuvres, avec la philosophie de Platon à laquelle il se rattache, l'ordre entier des spéculations de Plotin, de Porphyre, de Jamblique, de Théodore; faire ressortir les liens puissants par lesquels il enchaîne toutes ces doctrines si compliquées, si subtiles et à quelques égards si diverses, pour en faire une magnifique et régulière encyclopédie; dans cette philosophie où se trouve résumé et contenu tout le travail de ses devanciers, montrer encore la trace du génie original de Proclus qui s'approprie toutes les spéculations de l'école en les transformant; s'arrêter après lui au dernier représentant de la secte, au savant et ingénieux Olympiodore, à Salluste, le seul des éclectiques dont la pensée ait été nette et le style concis, à Damascius, le dernier de tous et non pas le moins habile; raconter enfin les derniers moments de la philosophie païenne, et en

(1) En 529.

quelque sorte les funérailles de cette grande école, ce serait la matière d'une longue et magnifique histoire, sans laquelle le dernier mot ne saurait être dit ni sur l'antiquité grecque, ni sur le système philosophique fondé par Plotin et dont l'école d'Athènes hérita. Nous reprendrons ailleurs cette matière, et nous retrouverons ainsi, dans Syrianus, dans Proclus, sous une forme plus savante et plus régulière, les doctrines dont nous avons raconté l'enfantement et suivi les progrès. Nous ne prenons ici l'école d'Athènes que dans ses caractères les plus généraux, et laissant de côté son histoire intérieure, ses travaux sur la mythologie, ses commentaires, nous esquisserons à grands traits la philosophie de Proclus, dans l'unique but de montrer la dernière transformation que la doctrine de Plotin pouvait subir.

Les rapports de l'école d'Athènes avec l'école d'Alexandrie sont nombreux et évidents; l'exposition sommaire des doctrines de Proclus fera ressortir les différences qui les séparent. De Plotin à Proclus la filiation est interrompue. La chaîne sacrée se suit depuis Plotin jusqu'à Maxime par Porphyre, Jamblique, Sopater et Édésius; mais quel avait été le maître de Plutarque, dont Syrianus et ensuite Proclus furent les successeurs, l'histoire ne nous le dit pas; et rien n'autorise à penser que Plutarque ait été le disciple ou de Jamblique ou de quelque autre platonicien d'Alexandrie. Pour relier plus directement les deux écoles néoplatoniciennes, on a supposé que Chrysanthe, s'étant retiré dans la Grèce après la chute de

Julien, était venu à Athènes et y avait enseigné la doctrine qu'il tenait de Maxime. Cette supposition, comme nous le verrons tout à l'heure, est à peu près gratuite, et quand nous saurions avec certitude que Chrysanthe a professé quelque temps à Athènes, on ne pourrait rattacher à cet enseignement affaibli et dégénéré la tradition de l'école d'Athènes d'un ordre évidemment plus élevé. Si l'école d'Alexandrie avait eu ainsi, dans la personne de Chrysanthe, un représentant direct à Athènes, ne le saurions-nous pas? Eunape, qui s'étend avec tant de complaisance sur tout ce qui se rapporte à son maître, aurait-il omis une circonstance si capitale? Et pour que Plutarque ait pu sans sortir d'Athènes connaître la philosophie éclectique, est-il nécessaire d'y amener un disciple de Maxime, et de supposer que déchu du pontificat par la mort de Julien, au lieu de se tenir caché dans les temples et d'y chercher l'obscurité et l'oubli, il ait enseigné publiquement la doctrine qu'on venait de proscrire? Athènes ne manquait pas d'écoles de philosophie où Plutarque a pu se former. Depuis plusieurs siècles aucune des grandes écoles n'avait cessé d'y être représentée. Longin n'y avait pas fait école, puisque les traces de ses successeurs ne se retrouvent pas dans les siècles qui ont suivi; mais si le platonisme y avait jeté moins d'éclat qu'ailleurs, peut-on dire qu'il en ait été absent tout à fait? Il faut se rappeler ce qu'était Athènes, la ville littéraire par excellence. Son éclat, comme centre littéraire et philosophique, avait commencé longtemps avant Alexan-

drie, avant Pergame, et survécut longtemps à leur décadence. Adrien y avait fondé des chaires publiques, non-seulement de littérature, mais de philosophie. Le nom d'Athènes et l'antique réputation de ses écoles avait toujours fait refluer vers elle les esprits avides de s'instruire. Du temps de Julien comme du temps de Cicéron, comme du temps de Porphyre, Athènes restait la capitale du monde littéraire. Les anciens auteurs nous ont conservé de curieux détails sur ce petit monde d'écoliers et de sophistes, sur ces révolutions de sectes et de partis qui n'étaient pas toujours pacifiques, sur le traitement des maîtres (1), la forme des concours (2), la réception des élèves (3), et les heures même destinées aux divers enseignements (4). Cette organisation rappelle, avec moins de régularité peut-être et de magnificence royale, mais avec plus de vie et de puissance véritable, le Musée et les institutions littéraires d'Alexandrie sous les Ptolémées.

L'école d'Alexandrie avait eu trois phases principales : Plotin l'avait constituée comme une forte école de métaphysique, à la fois rationaliste et mystique; Porphyre, Amélius, Théodore se rattachent à cette impulsion et la continuent sans l'altérer; Jamblique marque la seconde période; avec lui la théurgie remplace l'extase; la science des évocations, la démonologie, les mystères commencent à

(1) Cf. Philostrate, *Vies des Soph.*, l. 2, c. 2, et l'*Eunuque* de Lucien.

(2) Eunape, *Prohérésius.*

(3) Saint Grég. Naz., *S. Basil.*

(4) Eunape, *Chrysanthe.*

prendre la place des spéculations métaphysiques; l'école revêt de plus en plus le caractère sacerdotal. A Jamblique se rattachent étroitement Sopater, Édésius, Chrysanthe, Maxime et même Sosipatra, Antoninus et tous ces sophistes d'Eunape qui ressemblent plutôt à des initiés qu'à des philosophes, et chez lesquels l'inspiration véritable s'éteint et disparaît à mesure que la superstition s'accroît. Enfin l'école d'Alexandrie, humiliée par les triomphes du christianisme, réduite au silence et à l'obscurité, sans portée, sans crédit, sans influence, prend tout à coup par l'avénement de Julien une attitude nouvelle, et s'efforce d'employer le pouvoir souverain dont un de ses adeptes est revêtu à l'extinction du christianisme et au triomphe de la philosophie. Cette intervention active de l'école dans la politique et les affaires, ne lui rend un instant d'éclat que pour la perdre presque aussitôt. Julien mort, que reste-t-il? Édésius l'a précédé, Maxime poursuivi par la haîne publique expie par la persécution sa courte prospérité; Priscus, Chrysanthe s'effacent volontairement et cachent leurs regrets dans la solitude (1). Thémistius est d'une autre école; Prohérésius est un lettré plutôt qu'un philosophe; Eunape n'est qu'un biographe, étranger à la philosophie dont il écrit l'histoire sans la comprendre. Dans cet affaiblissement, dans cette défaillance de l'école d'Alexandrie, l'école de Plutarque et de Syrianus reste sans rivale.

On ne sait presque rien de Plutarque, sinon qu'il

(1) Cf. ci-dessus, l. 3, c. 6.

fut le maître de Syrianus (1), et même, pendant les deux dernières années de sa vie, celui de Proclus (2). On l'appelle Plutarque fils de Nestorius, pour le distinguer de Plutarque de Chéronée; ses disciples et ses contemporains l'appelaient, dans le même but, le grand Plutarque (3). Il était né dans Athènes, et il y mourut en 433 ou 434, parvenu à une extrême vieillesse. Il enseignait, comme la plupart des éclectiques, l'accord de Platon et d'Aristote, et si l'on en juge par les récits extravagants que Damascius (4) nous a laissés sur son fils Hiérius (5) et sa fille Asclépigénie (6), il n'était étranger à aucune des superstitions théurgiques dont l'école néoplatonicienne était infectée. Il eut un grand nombre de disciples, et Synésius les désigne par son nom, Πλουταρχείοι, comme on a coutume de le faire pour Plotin, Porphyre et Jamblique (7). Sur son lit de mort, il recommanda Proclus à Syrianus qui lui succédait. Proclus n'avait pas encore vingt ans; mais dans cet enfant exténué de jeûnes et de travaux, Plutarque et Syrianus avaient deviné la future lumière de l'école (8).

Suidas, qui nous a donné l'ordre de succession entre les maîtres de l'école d'Athènes, Plutarque,

(1) Suidas, *V. Plutarque.*
(2) Marin., *Vie de Pr.*, c. 12.
(3) *Id. ib.*, et Damascius, *Vie d'Isidore*, Phot.; *Cod.* 242.
(4) Suidas, *V. Domninus.*
(5) Il avait, dit Damascius, la tête de la grosseur et de la forme d'un pois chiche, etc.
(6) Asclépigénie abandonnée par les médecins, fut guérie par les prières de son mari. Marinus, l. l., c. 29.
(7) *Ép.*, 17.
(8) Marin., l. l., c. 12.

Syrianus, Proclus, Marinus (1), ne nous dit pas quel était le maître de Plutarque, et ce renseignement ne se trouve nulle part. On est réduit aux conjectures sur un point si important, d'où dépendent les liens de filiation entre l'école d'Athènes et celle d'Alexandrie. L'opinion de Priscien qui représente Plutarque comme un disciple de Jamblique (2) ne résiste pas à l'examen. Jamblique est mort avant Constantin, puisque Sopater brille à la cour de Constantin après la mort de Jamblique (3); la mort de Constantin lui-même est de 337, et celle de Plutarque de 433, de sorte qu'en lui accordant même un siècle de vie, il n'aurait pu entendre Jamblique; et il resterait encore à savoir s'il est possible d'attribuer une aussi longue vieillesse à un homme qui mourut, pour ainsi dire, en enseignant la philosophie. Si Jamblique est le maître de Plutarque, c'est sans doute comme Numénius l'était d'Amélius et de Théodore, qui avaient puisé ses principes dans ses livres et n'avaient point entendu ses leçons.

L'opinion de Brucker (4), que le maître de Plutarque est Chrysanthe, ne nous semble pas plus exacte, mais elle offre du moins, il faut l'avouer, plus de vraisemblance. Chrysanthe en effet dut habiter Athènes, puisque Eunape nous apprend qu'ils y vécurent ensemble dans l'intimité (5). Il est

(1) *V.* Syrianus.
(2) Cf. Fabric., *Bibl. gr.*, t. III, p. 370.
(3) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 6.
(4) *Hist. crit. phil.*, t. II, p. 313.
(5) Eun., *Chrys.*

vrai qu'Eunape dit tantôt qu'il se rendit à Athènes à l'âge de seize ans, pour y étudier les lettres sous Prohérésius (1), tantôt qu'il ne vint à Athènes que pour y trouver Chrysanthe (2), et qu'il avait vingt ans révolus lorsque Chrysanthe l'initia à la philosophie de Jamblique (3); mais il n'en est pas moins certain qu'il vécut à Athènes auprès de Chrysanthe, qu'il passait à l'entendre exposer ses doctrines la seconde partie de la journée, après avoir donné la première à l'enseignement des lettres, et qu'à plusieurs reprises il donna ses soins à son vieux maître, comme médecin, car il avait appris la médecine à l'école d'Oribaze (4). Mais si le séjour de Chrysanthe dans Athènes ne paraît guère contestable, il n'en résulte pas que Plutarque ait reçu ses leçons. Eunape dit bien que Chrysanthe lui enseignait alors à lui-même sa doctrine, mais il ne dit pas qu'il l'enseignât aussi au public. Au contraire, il résulte des termes dont il se sert, que ses entretiens avec Chrysanthe se passaient entre eux et n'avaient pas d'autres témoins. Chrysanthe avait enseigné la philosophie à Pergame sous Édésius, à côté de Maxime; mais lorsqu'il se retira, à la mort de Julien, dans les temples de la Grèce, il vécut désormais solitaire, retiré, occupé seulement d'écrire, et le faisant si constamment, que ses doigts

(1) Eun., *Prohér.*

(2) Eun., *Chrys.*

(3) Eun., *Édésius.* « Chrysanthe, dit Eunape, au commencement de la biographie d'Édésius, ne m'enseigna la philosophie de Jamblique qu'après que j'eus atteint ma vingtième année, quoique je fusse auprès de lui depuis mon enfance. »

(4) Eun., *Chrys.*, *ad fin.*

s'étaient recourbés, et se détachaient avec peine du stylet (1). Il n'y a donc pas vraisemblance à supposer que ce disciple d'Édésius, ce représentant direct des Alexandrins, ait tenu école dans Athènes, et relié ainsi par Plutarque, son disciple, la première école éclectique à la seconde. Dans tous les cas, Chrysanthe n'est guère qu'un illuminé, un pontife (2), et quoique Plutarque et ses successeurs présentent aussi au plus haut degré ces deux caractères, on ne peut méconnaître en eux une vigueur philosophique qu'il est impossible de rattacher aux derniers débris de l'école d'Alexandrie. Nous sommes donc réduits à partir de Plutarque, comme Suidas, sans remonter au delà, et à répéter avec Priscien, que quel que fût son maître, l'influence à laquelle il a surtout obéi, est celle de Jamblique.

L'antiquité ne nous a transmis aucun détail sur les doctrines particulières enseignées par Plutarque. Est-ce de lui qu'il s'agit dans un passage du commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon* (3), où Jamblique et Plutarque sont mentionnés comme les deux interprètes modernes qui admettent l'opinion des deux interprètes anciens, Xénocrate et Speusippe, à savoir que l'immortalité comprend jusqu'à la partie irraisonnable de notre être? Il ne paraît

(1) Eunap., *Chrys.*

(2) Cf. ci-dessus, l. 3, c. 6.

(3) Ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀποθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος. Ol., *Comm. Phéd.*, § ροδ'.

pas que l'on puisse en douter; Plutarque de Chéronée n'était pas pour Olympiodore un interprète moderne de Platon; il ne l'aurait pas cité après Jamblique; enfin, il l'aurait spécifié de quelque façon, car le grand Plutarque, pour Olympiodore, c'est le maître de Syrianus (1). Voilà donc un point qui nous est connu de la doctrine de Plutarque, du premier représentant illustre de l'école d'Athènes, de celui qui partage avec Syrianus l'honneur d'avoir été le maître de Proclus. C'est que précisément Proclus a effacé ses maîtres et rendu leurs livres inutiles. Un jour Plutarque lit le *Phédon* avec lui, en le commentant à mesure, et l'exhorte à rédiger les remarques qu'ils faisaient ensemble; ce sera, dit-il, pour la postérité, le commentaire de Proclus sur le *Phédon*, ἔσται καὶ Πρόκλου ὑπομνήματα φερόμενα εἰς τὸν Φαίδωνα (2). La prédiction s'est vérifiée; le commentaire de Proclus est célèbre, et personne ne songe à placer le nom du maître à côté du glorieux disciple.

Plutarque mourant recommande ses élèves à Syrianus, qui lui succède, et Proclus au-dessus de tous les autres. Syrianus, en effet, est le maître de Proclus, son guide, son ami. Il lui inspira une admiration, une confiance sans bornes. Proclus, dans tous ses écrits, le met sans hésiter sur le rang de Plotin et de Jamblique. Il le cite sans cesse, toujours avec éloge, et ne s'écarte presque jamais de sa doctrine. Il l'appelle mon maître, mon guide, mon père (3).

(1) Cf. M. Cousin, *Fragm. hist.*, 2e éd., p. 558.
(2) Olymp., *Comm. Phéd.*; Cf. M. Cousin, l. l.
(3) Proclus, *Comm. Tim.*, *pass.*

Il voulut être enseveli dans le même tombeau, et se composa une épitaphe où sa vie et ses espérances d'avenir étaient unies à celles de Syrianus. L'enthousiasme d'un tel disciple dit assez ce que valait le maître. On pourrait reconstruire la doctrine de Syrianus, en prenant celle de Proclus pour base, ou plutôt c'est la même doctrine, enseignée par Syrianus, développée, régularisée, fécondée par Proclus. Marinus va jusqu'à dire que la plupart des ouvrages que Proclus a composés dans sa jeunesse ne sont que des rédactions du cours de Syrianus. Il est certain du moins que, dans le commentaire sur le *Timée*, composé par Proclus à l'âge de vingt-huit ans, il lui arrive souvent, après avoir discuté la doctrine de ses devanciers, d'exposer enfin celle de Syrianus, sans rien ajouter de lui-même, comme s'il se bornait au rôle de rapporteur fidèle et de disciple soumis. C'est ainsi qu'il adopte le sentiment de Syrianus sur le quatrième interlocuteur de la *République*, dont l'absence est signalée au commencement du *Timée* (1), sur la transmission des qualités morales et intellectuelles des pères à leurs enfants (2), sur le sens général de l'Atlantide (3), sur le rapport des diverses classes dont la république se compose avec la hiérarchie des dieux et des démons qui peuplent le monde (4), sur la distinction du τὸ ἀεὶ ὂν et du τὸ

(1) *Comm. Tim.*, p. 7.
(2) *Ib.*, p. 16.
(3) *Ib.*, p. 24.
(4) *Ib.*, p. 47.

γεννητὸν (1), sur le δημιουργὸς (2), sur le παράδειγμα τοῦ κόσμου (3). Il pense avec Syrianus qu'il faut distinguer dans la création, la production même des corps de leur arrangement et de leur disposition dans un bel ordre qui compose l'harmonie de l'univers (4); il emprunte à Syrianus la réponse qu'il fait aux objections contre la perfection de Dieu tirées du mal physique et du mal moral (5); c'est d'après Syrianus qu'il explique les rapports de l'âme et du corps du monde (6), la nature des sept cercles de l'âme (7), l'unité de l'âme malgré cette division en sept parties (8), etc. Cet assentiment aux opinions de son maître ne s'étend pas cependant à tous les points, et c'est en quelque sorte une preuve de plus pour établir l'influence de Syrianus sur son élève, car on peut en conclure que ce n'est pas en vertu d'un parti pris, et pour obéir à la maxime pythagoricienne, mais bien par une conformité de vues véritable, que Proclus s'attache si fidèlement aux doctrines de son maître. Ainsi, sans désapprouver l'explication de Syrianus sur la nécessité de deux moyens pour unir des solides, il a cru devoir en donner une autre. Voici ce

(1) *Ib.*, p. 74.
(2) *Ib.*, p. 94.
(3) *Ib.*, p. 98.
(4) Ὁ δέ γε ἡμέτερος διδάσκαλος, διχῶς φησὶν ἐπινοεῖσθαι τὴν κοσμοποιΐαν. Τὸ μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστι σωματουργικὸν, τὸ δὲ ἁρμοστικὸν τῶν σωματῶν, εἰς ἑνὸς κόσμου συμπλήρωσιν· ἄλλο γάρ ἐστι τὸ αὐτὰ τὰ σώματα πλάττειν, διὰ τῶν σχημάτων, ἄλλο τὸ ἐναρμόζειν τὰ πλασθέντα τῷ πάντι, κ. τ. λ., p. 109.
(5) *Ib.*, p. 113.
(6) *Ib.*, p. 171 sq.
(7) *Ib.*, p. 218.
(8) *Ib.*, p. 224.

que disait Syrianus : Il faut, entre les moyens termes d'une proportion dont les extrêmes sont des solides, le même rapport qu'entre les côtés de ces solides ; il y a donc deux moyens entre deux solides, parce que leurs côtés ont deux dimensions (1). Proclus combat aussi l'opinion de Syrianus sur le sens des proportions 1, 2, 4, 8, et 1, 3, 9, 27, d'après lesquelles le δημιουργὸς forme l'âme du monde. Syrianus expliquait, par cette double proportion, la nature à la fois divisible et indivisible de l'âme : l'indivisible a pour symbole l'unité, et le divisible, les six divisions qui viennent après l'unité, les divisions en nombre pair indiquant la procession, l'ordre descendant de Dieu à la créature, et les divisions en nombres impairs indiquant le retour, l'ordre ascendant de la créature à Dieu (2). Proclus réfute cette opinion par des raisons pythagoriciennes ; mais en même temps il ne manque pas de déclarer que cette interprétation est féconde en applications admirables, et qu'il l'avait d'abord adoptée (3).

Proclus n'est pas le seul qui place si haut Syrianus. Olympiodore, sur le point d'exposer une théorie, s'arrête, parce que son maître, dit-il, a traité ce sujet. Quand le maître a parlé, le disciple doit se taire.

Syrianus a compté un grand nombre de disciples, parmi lesquels Hermias, père d'Ammonius, et Domninus, sont les plus célèbres après Proclus. Son en-

(1) *Ib.*, p. 150.

(2) Cf. *Études sur le Timée de Platon*, par Th. Henri Martin, t. I, p. 383 sqq.

(3) *Comm. Tim.*, p. 207 sqq.

seignement embrassait, outre la philosophie, la philologie et la grammaire. En philosophie, il s'attachait comme Plutarque à montrer l'accord de Platon et d'Aristote, et il y joignait Orphée, dont les oracles prétendus contenaient à ses yeux par anticipation toute la sagesse humaine. Avec la plupart des Alexandrins, il plaçait l'extase au-dessus de la raison, et réduisait le mysticisme à n'être guère que la théurgie (1). Suidas cite de lui un *Commentaire sur Homère*, en sept livres, un autre sur la *République*, un autre sur la *Théologie d'Orphée*, un *Traité des Dieux d'Homère*, un *Essai de conciliation entre Orphée, Pythagore et Platon*, dix livres sur les *Oracles*. Il nous reste de lui un *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, dont le but est beaucoup moins d'éclaircir la doctrine d'Aristote, que de faire éclater la supériorité de Platon, et de répondre aux attaques des Péripatéticiens. Il faut ajouter à ces ouvrages des commentaires sur plusieurs dialogues de Platon, sur le *Premier Alcibiade* (2), sur le *Philèbe* (3).

On ne sait rien de sa vie. Il était né à Alexandrie (4), vers 380. Il se rendit à Athènes pour étudier sous Plutarque, dont il devint l'ami, et plus tard le successeur. Il mourut vers 450.

(1) Cf. Marinus, *Vie de Pr.*, c. 13.
(2) Cf. M. Cousin, l. l., p. 277.
(3) *Ib.*, p. 347.
(4) Suidas, V. *Syrian.*

CHAPITRE II.

VIE DE PROCLUS.

Principaux événements de la vie de Proclus. Son caractère, ses vertus, ses miracles. Il distingue la philosophie et l'extase. Sa méthode.

Il nous suffira d'esquisser en peu de mots la biographie de Proclus avant de montrer le nouvel aspect que prit, sous son influence, l'école de Plotin transportée d'Alexandrie à Athènes. Marinus nous a laissé une Vie de Proclus, ou plutôt un panégyrique dans lequel, au lieu de s'astreindre à suivre l'ordre des événements, il parcourt la série des vertus divines et humaines, pour montrer que rien n'a manqué à la sagesse accomplie de son maître. Avec ce secours, qu'il est aisé de contrôler par d'autres témoignages, on connaît à peu près, de la vie de Proclus, tout ce qu'il est utile d'en connaître.

Proclus est né à Byzance (1), en 412 : on conclut cette date de son thème de nativité, qui nous est parvenu, et de sa mort arrivée en 485; Proclus est mort âgé de 75 années *lunaires* (2). Sa mère se nommait Marcella, son père était un Lycien de Xanthe,

(1) Marinus, *Vie de Proclus*, c. 6.
(2) Cf. Brucker, t. II, p. 320.

noble et riche ; et quoique Proclus fût né à Byzance, on lui donne souvent le surnom de Lycien, à cause de la patrie de ses parents, et parce qu'il fut de bonne heure ramené à Xanthe, qu'il considérait comme sa véritable patrie. Dès les premiers temps de sa vie, des prodiges annoncèrent ses brillantes destinées ; la déesse de Byzance, qui présida à sa naissance et ne cessa de veiller sur lui, lui apparut plusieurs fois pendant sa jeunesse et l'exhorta à l'étude de la philosophie (2). Dans une maladie qu'il fit à Xanthe, Apollon lui apparut sous la figure d'un beau jeune homme, le toucha et le guérit (3). Proclus étudia d'abord en Lycie chez un grammairien, puis il se rendit à Alexandrie, où le rhéteur Léonas, charmé de son mérite, en fit son disciple de prédilection. En même temps, il entendait le grammairien Orion, et s'appliquait à la langue latine (4). Les lettres et l'éloquence lui suffisaient alors, et il commençait à s'y distinguer, lorsque des affaires ayant appelé Léonas à Byzance, Proclus l'y suivit dans la crainte d'interrompre ses leçons, et ce fut là, dit Marinus, que la déesse se fit voir à lui de nouveau, et lui fit prendre la résolution de se rendre à Athènes pour se donner à la philosophie (5). Proclus retourna cependant à Alexandrie, mais il abandonna les rhéteurs, et prit pour maîtres le péripatéticien Olympio-

(1) Marin., l. l.
(2) Marin., *ib.*
(3) *Ib.*, c. 7.
(4) *Ib.*, c. 8.
(5) *Ib.*, c. 9.

dore, et le mathématicien Héron. Il ne tarda point à jeter le plus vif éclat dans cette nouvelle carrière, et comme à l'école de Léonas il avait été plutôt un maître qu'un disciple, Olympiodore et Héron le traitèrent sur-le-champ comme un ami, et le premier voulut même lui donner sa fille. Olympiodore n'eut bientôt plus rien à lui apprendre; malgré la profondeur de ses leçons et leur obscurité, Proclus les comprenait à l'instant, les retenait tout entières, et au sortir de l'auditoire les reproduisait, en les commentant, à ses compagnons d'études (1). La philosophie d'Olympiodore s'appuyait principalement sur Aristote, sans être exempte cependant de cet éclectisme, qui se retrouve aux premiers siècles de notre ère dans toutes les écoles, et elle tendait par conséquent à concilier les doctrines péripatéticiennes avec Platon et Pythagore. Proclus dévora dès lors les écrits d'Aristote. Porté par tous ses instincts vers une philosophie plus poétique et plus ambitieuse, il avait pourtant, comme Plotin, sous ces élans mystiques, assez de pénétration et de rigueur, pour n'être point effrayé des habitudes sévères de la pensée d'Aristote. Dans son vol le plus haut, et lorsqu'il semble se livrer tout entier au mysticisme, on sent encore le métaphysicien, et même le logicien sous le poëte.

Enfin, dit Marinus, les dieux l'amènent à Platon, c'est-à-dire dans Athènes (2). Dans ce voyage, des présages heureux l'accompagnent. Reçu au Pyrée

(1) *Ib.*
(2) *Ib.*, c. 10.

par le rhéteur Nicolaüs, il s'arrête fatigué avant d'entrer dans la ville, et le lieu où il se repose est un temple élevé à Socrate; il boit de l'eau d'une source consacrée à Socrate. Quand il arrive, on était sur le point de fermer les portes: « J'allais fermer si tu n'étais venu, » dit le portier; et Marinus ne manque pas de voir une prédiction dans ces paroles. Si Proclus n'était venu, l'école d'Alexandrie était éteinte (1).

Proclus se rendit sans délai chez Syrianus, qu'il trouva en compagnie de Lacharès, à la fois rhéteur et philosophe, et déjà, dans cette première entrevue, il donna des marques de piété qui charmèrent ces deux maîtres de la jeunesse d'Athènes (2). Syrianus se chargea de le mener lui-même à Plutarque; et tel fut l'effet produit sur ce vieillard par l'ardeur et le génie de Proclus, qui n'avait pas encore ses vingt ans, que tout cassé qu'il était, il voulut pour lui se remettre à enseigner; ils commentèrent ensemble le περὶ ψυχῆς et le *Phédon*, et Plutarque, voulant exciter l'ambition de Proclus, l'engagea à rédiger ces commentaires, et lui dit: « La postérité les connaîtra sous votre nom. » Déjà vers cette époque, Proclus avait embrassé l'abstinence pythagoricienne; les jeûnes, les veilles, un travail opiniâtre lui avaient ravi la vigueur de la jeunesse; Plutarque et Syrianus s'unissaient pour l'arrêter, pour le modérer; mais il leur dit: « Que mon corps me mène jusqu'où je veux aller, et puis qu'il meure (3). »

(1) *Ib.*, c. 10.
(2) *Ib.*, c. 11.
(3) *Ib.*, c. 12.

Plutarque vécut encore deux ans après la venue de Proclus, et le recommanda en mourant à Syrianus, son successeur. Syrianus ne voyait pas seulement en lui un disciple, mais le maître futur, et la plus solide espérance de l'école. Il le reçut dans sa maison, et dès ce moment ne le quitta plus. Alors se forma entre eux cette amitié touchante, dans laquelle Syrianus apporta tant de dévouement, et à laquelle Proclus se livra avec une telle simplicité de cœur, que loin de se prévaloir de la supériorité de son génie, il ne se présenta plus ensuite que comme le disciple de Syrianus, lui rapportant la plupart de ses doctrines, et conservant pour sa mémoire le tendre souvenir d'un fils qui pleure son bienfaiteur et son père.

Syrianus, en prenant la direction des études de Proclus, lui fit d'abord relire tout Aristote; nouvelle preuve, si toute l'histoire et tous les écrits de l'école ne le démontraient d'ailleurs surabondamment, que le mysticisme des Alexandrins n'est pas un mysticisme d'inspiration, et qu'il ne se produit jamais chez eux qu'à la suite de la philosophie proprement dite. Plotin mettait d'abord en avant la dialectique, puis l'extase : c'était le caractère commun de toute cette famille de penseurs, qui reçut de lui l'impulsion, de considérer ainsi la philosophie et la raison comme le début nécessaire, et de mettre la sagesse et l'ἕνωσις au-dessus de la philosophie. Aristote, avec ses principes sévères, ses classifications rigoureuses, sa logique puissante, devait leur être et leur fut en

effet un auxiliaire pour la dialectique, comme la dialectique en était un pour l'extase. En moins de deux ans, Proclus parcourut de nouveau avec Syrianus, tout ce qu'il avait déjà étudié sous Olympiodore, la logique, la morale, la politique, la physique et la théologie d'Aristote. Mais ici l'éclectisme changeait de nature. Au lieu d'un péripatéticien qui s'efforçait de concilier avec les idées d'Aristote les doctrines de Platon et surtout de Pythagore, Proclus trouvait dans Syrianus un véritable platonicien, pour lequel Aristote n'était plus que le degré le plus humble de la science, grand en lui-même, profitable aux lecteurs, mais défectueux, incomplet, et volontairement exilé, par son opposition à la théorie des idées, dans le monde des faits et de la sensation. Tandis qu'Olympiodore élargissait la pensée d'Aristote pour la rendre analogue aux dogmes Platoniciens, Syrianus au contraire l'interprétait sévèrement, littéralement, opposant sans cesse, aux négations d'Aristote, la philosophie plus complète et plus haute de Platon. Enfin, après avoir encore retenu son disciple dans ces régions inférieures, comme pour exciter par ces retards l'ardeur qui le portait vers l'idéal, il lui ouvre le sanctuaire, c'est-à-dire Platon, et Proclus a trouvé sa patrie (1). Il s'abreuve à cette source d'une inspiration vraiment divine, et lorsqu'il a traversé avec Platon le monde des idées, comme avec Aristote, celui de la matière et des sens, Syrianus lui découvre les plus profonds mystères de la théurgie, et lui

(1) *Ib.*, c. 13.

donne le caractère d'initié et de pontife. C'est alors qu'Asclépigénie, fille de Plutarque, versée dans la connaissance des oracles chaldéens et de la théurgie, instruisit Proclus dans tous ces mystères, et qu'il commença lui-même à méditer les Oracles et les poëmes orphiques (1). Le commentaire sur le *Timée*, si rempli d'érudition, où toute la philosophie antique et toute celle de l'école respire, où sont traitées avec tant de profondeur et d'éclat toutes les questions de la nature de Dieu, de l'origine du monde, de l'avenir de l'humanité, ce commentaire qui est à lui seul tout Proclus, et qui nous rendrait toute l'école si le reste venait à périr, était écrit à vingt-huit ans.

A la mort de Syrianus, il recueillit son héritage philosophique, et devint à son tour le chef de l'école d'Athènes. Il reçut probablement alors ce surnom de successeur, διάδοχος, qui est demeuré attaché à son nom. Peut-être se désigna-t-il ainsi lui-même, pour exprimer d'un seul mot le caractère de cette philosophie éclectique, savante, qui, loin d'aspirer à l'originalité, se glorifie de reproduire, en les conciliant, en les développant, les philosophies antérieures, et de venir à son rang dans l'histoire comme une conséquence naturelle et légitime du passé, et non comme une doctrine nouvelle, sans aïeux et sans traditions.

Dès ce moment, son histoire n'offre plus d'autre événement qu'un exil volontaire, auquel il se condamna pour échapper aux piéges de ses ennemis,

(1) *Ib.*, c. 28.

et donner le temps à la tempête qu'ils avaient soulevée contre lui, de s'apaiser. Cet exil dura une année, qu'il passa en Asie, occupé de l'étude des anciens rites, puis il revint dans Athènes et reprit la direction de l'école (1).

Tout entier à la philosophie, il ne se mêlait pas directement de politique, mais il donnait des conseils, quand il allait aux assemblées; il sollicitait des récompenses pour ceux qui en étaient dignes, il blâmait sévèrement ceux qui négligeaient leurs devoirs (2). Ce rôle presque public ne dépassait pas les droits et les devoirs d'un philosophe illustre, placé à la tête d'une école puissante, régulière, organisée. Athènes ne vivait plus que par ses écoles; et les maîtres qui faisaient sa gloire et son influence, qui d'ailleurs disposaient de cette nombreuse jeunesse accourue de tous les points de l'empire, étaient nécessairement les premiers citoyens. Ne voyons-nous pas dans Eunape tout le peuple assemblé avec le proconsul pour assister à une lutte entre deux rhéteurs (3)? Et ne dit-il pas de Julien de Cappadoce, qu'il *régnait* dans Athènes, pour faire entendre qu'il était le chef de l'école la plus illustre (4)? Proclus ne s'était pas marié (5); il usait sobrement des plaisirs de l'amour (6). A l'exemple de Plotin, surchargé de tutelles, il regardait les fils orphelins de ses amis comme

(1) *Ib.*, c. 15.
(2) *Ib.*, c. 16.
(3) Eun., *Prohérésius.*
(4) Eun., *Julien.*
(5) Marinus, *Vie de Proclus*, c. 17.
(6) *Ib.*, c. 20.

sa propre famille (1). Ambitieux, mais seulement de gloire, porté à la colère, mais accoutumé à se vaincre (2), tempérant, plein de courage et de prudence (3), il resta maître de lui-même jusqu'à la fin, dans sa dernière maladie ; et sur son lit de souffrance, il se faisait chanter des hymnes, qu'il apprenait par cœur, reprenant ses amis quand ils se trompaient, et leur donnant jusqu'au bout, l'exemple de la fermeté et de la piété (4). Il observa toute sa vie, et depuis sa jeunesse, l'abstinence pythagorique, et ne mangea jamais de viande que sur d'instantes prières, et seulement pour y goûter. Prêtre de toutes les religions, comme il se qualifie lui-même, il ne les admettait pas toutes afin de n'en admettre aucune, comme ceux qui ne prennent des religions différentes que ce qu'elles ont de commun ; au contraire, il embrassa toutes les croyances de chacune, en les interprétant, il est vrai, et se soumit sans hésiter à toutes les prescriptions, à toutes les pratiques. Aux jeûnes établis par la religion grecque, il ajoutait tous ceux qu'ordonnent les Chaldéens et les Égyptiens (5). Tous les mois il se rendait à la mer, pour y accomplir les purifications commandées par les oracles (6).

Il avait contracté une amitié pythagoricienne avec le neveu de Plutarque (7). Ils s'exhortaient l'un l'autre

(1) *Ib.*, c. 17.
(2) *Ib.*, c. 16.
(3) *Ib.*, c. 21.
(4) *Ib.*, c. 20.
(5) *Ib.*, c. 19.
(6) *Ib.*, c. 18.
(7) *Ib.*, c. 17.

à la sagesse, et s'excitaient à bien faire par leurs discours et leurs exemples. L'éloquence de Proclus était surtout persuasive. Un jour que Rufinus vint assister à sa leçon, il adora Proclus comme un Dieu, et voulut, mais en vain, lui faire accepter de riches présents (1).

Marinus essaya de le déterminer à commenter Orphée, mais il lui répondit que Syrianus lui était apparu en songe, et le lui avait défendu avec menaces (2); il s'occupait cependant d'annoter les commentaires de Syrianus, quand la mort le surprit. Il avait passé cinq ans à faire une bonne collection des Oracles et des commentaires sur les Oracles. Il composait en même temps des tétrades sur les oracles chaldéens, et Plutarque lui annonça dans un songe que le nombre de ses années serait égal à celui des tétrades qu'il avait faites. Proclus compta qu'il en avait fait soixante-dix (3). Cette prédiction ne laisse pas d'embarrasser le biographe, parce que Proclus vécut 75 ans; mais, dit-il, ces cinq dernières années doivent être retranchées de sa vie, car bien qu'il fît encore des discours et des hymnes, il les passa dans un état d'affaiblissement presque complet, et disait lui-même qu'il n'avait vécu que 70 ans.

Cette longue vie fut remplie tout entière par l'étude, la pratique de l'enseignement et la production de nombreux ouvrages. Proclus avait embrassé l'ordre entier des connaissances humaines : l'astronomie, la

(1) *Ib.*, c. 23.
(2) *Ib.*, c. 27.
(3) *Ib.*, c. 26.

musique, la géométrie, la politique, rien ne lui était étranger. En philosophie, il connaissait à fond toutes les écoles; en religion, toutes les sectes. La théurgie n'avait pas pour lui de secrets. Son éloquence, grave et inspirée, servie encore par la beauté de sa personne, rappelait la manière et les triomphes de Plotin. Il excellait dans la poésie. Tel était, parmi tant d'occupations, son zèle pour l'enseignement, qu'il faisait parfois jusqu'à cinq leçons dans la même journée (1).

Parmi les ouvrages de Proclus qui nous sont parvenus, les plus importants sont les *Éléments de Théologie*, la *Théologie selon Platon*, le commentaire sur le *Timée*, et le commentaire sur le *Parménide.*

Sa méthode est celle de Plotin; mais elle est dans Plotin plus libre, plus hardie; dans Proclus, plus régulière et plus savante. Chacun d'eux reste dans son son rôle, et la différence qui les sépare est précisément celle que l'on doit attendre, entre celui qui fonde une école, et celui qui la termine.

Comme dans Plotin, comme dans tous les Alexandrins, il y a deux hommes dans Proclus, le philosophe et l'illuminé, le platonicien et le mystique. Il ne conclut pas sa doctrine par les mêmes moyens dont il se sert pour la fonder. La méthode avec laquelle il commence ne le conduit pas jusqu'au bout de ses spéculations, et si les procédés du mysticisme pouvaient encore s'appeler des méthodes, on dirait que Proclus a employé deux méthodes.

Quelle est la méthode de Proclus dans la philo-

(1) *Ib.*, c. 23.

sophie proprement dite, c'est-à-dire, dans cette partie de ses recherches où il n'aspire pas à dépasser la portée de la raison humaine? C'est la dialectique, méthode nécessaire de tout platonicien. Mais les Alexandrins ne sont pas seulement disciples de Platon, ils le sont aussi d'Aristote; Aristote, il est vrai, n'est pour eux qu'un génie d'un ordre inférieur, incapable de suivre Platon jusqu'au bout, et volontairement confiné dans les régions moyennes de la philosophie, au delà de laquelle il ne voit rien; mais tout en le subordonnant ainsi à Platon, ils ne méconnaissent pas la profondeur de ses vues sur la nature du monde, sur les facultés de l'esprit, sur la logique. Le trait saillant de la doctrine d'Ammonius Saccas, le fondateur de l'école, est précisément la conciliation qu'il a tentée entre Platon et Aristote; et depuis, toute l'école, en restant avant tout platonicienne, a étudié Aristote au second rang, et s'est efforcée, comme Ammonius, de montrer que la doctrine des péripatéticiens, identique dans tout ce qu'elle affirme avec celle de Platon, n'en diffère qu'en ce qu'elle contient d'étroit et de négatif. Dans cet éclectisme où Platon domine, quelques Alexandrins ont étudié Aristote avec plus de profit et de respect que les autres; de ce nombre sont Plotin, Porphyre et Proclus. Si Proclus puise surtout dans le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Parménide*, il apprend d'Aristote à donner une forme régulière et systématique, à des principes que Platon se borne presque toujours à développer par des exemples, au lieu de les exprimer

en préceptes généraux. Si pour démontrer les idées, il recourt, comme ferait un pur platonicien, à la réminiscence (1), il profite de l'analyse des éléments de la pensée, que la philosophie doit à Aristote, pour établir que toute démonstration repose en définitive sur des axiomes, et par conséquent sur des principes qui ne se démontrent pas, car si les principes eux-mêmes se démontraient, toute démonstration deviendrait impossible et tournerait dans un cercle vicieux (1). Or, ces principes nécessaires de tout raisonnement, ce sont les idées. Voilà donc une transformation évidente de la doctrine de Platon et de celle d'Aristote; et cette transformation a pour but de les rapprocher l'un de l'autre : c'est le véritable éclectisme, tel que l'entendaient les Alexandrins, élevé à sa plus haute puissance. En effet, dans la stricte réalité du système de Platon, les idées ne sont point des axiomes, mais seulement des êtres; et dans le système d'Aristote, les principes, ou du moins, les principes de la pensée ne sont pas des êtres, mais seulement des axiomes, c'est-à-dire les formes nécessaires, soit de l'entendement, soit de l'intelligibilité. Donner à ces formes suprêmes dans lesquelles la science résout tout être et toute pensée, le caractère d'une réalité concrète, ou comme aurait dit Platon, le τὸ χωριστὸν εἶναι, c'est identifier le système des catégories avec la théorie des idées. Donner à ces êtres éternels, nécessaires, immuables, que la réminiscence nous fait entrevoir, et que la dia-

(1) *Comm. Parm.*, t. VI, p. 66.

lectique nous fait connaître, cette vertu logique, si l'on peut s'exprimer ainsi, par laquelle nos conceptions adventices, isolées, éphémères, indifférentes les unes aux autres, s'enchaînent et acquièrent de la durée et de l'intelligibilité en se rattachant à une notion d'un autre ordre qui les gouverne et les coordonne, c'est fondre en une seule méthode la doctrine des *analytiques* et la dialectique de Platon, et tel est le grand art de Proclus.

Tous les Alexandrins sont éclectiques, mais Proclus l'est encore plus que tous les autres. Il est le plus érudit, ou l'un des plus érudits; il est aussi l'un des esprits les plus systématiques de l'école; enfin, il a au plus haut degré l'intelligence de ses méthodes, et ce que les autres font par entraînement, il le fait par réflexion et par conviction. Sans contredit, Proclus est avant tout platonicien; mais qu'en résulte-t-il? L'esprit de l'éclectisme n'est pas de n'appartenir à aucune école, mais bien plutôt de n'en exclure aucune. Entre tant de doctrines appelées pour servir à la philosophie alexandrine, comment juger, comment choisir, si nulle école ne domine? Platon est le vrai; mais Proclus avec son érudition universelle, agrandit le cadre de ce système, et y fait entrer, à force de subtilité, et quelquefois à force de génie, toutes les idées de l'Orient et de la Grèce. C'est ainsi qu'il est tout à la fois, comme au reste toute l'école d'Alexandrie, éclectique et platonicien, et ce serait une erreur de penser qu'un de ces titres est exclu par l'autre. Ajoutons cependant, et cela même n'est

pas une contradiction dans Proclus, qu'il ne s'astreint pas scrupuleusement à suivre toujours la pensée d'autrui, et qu'il a sur quelques points soutenu des opinions qui lui appartenaient en propre (1). Quoique l'éclectisme ait été en général fort mal compris par les Alexandrins, à cause surtout de l'αὐτὸς ἔφα qu'ils admettaient en même temps, il ne faut pas s'étonner de trouver chez un éclectique; de l'originalité et de l'indépendance. L'éclectisme est de soi si peu contraire à la liberté, qu'on peut dire avec pleine raison qu'il est la liberté elle-même.

On a beaucoup vanté les divisions régulières et compliquées, introduites par Proclus dans la méthode dialectique. Ce luxe de méthode est-il bien nécessaire? A-t-il surtout la puissance et la fécondité qu'on lui attribue? Les *Analytiques* sont un des grands monuments de la science humaine; mais pourquoi? C'est qu'elles présentent l'analyse la plus complète, la plus profonde, des procédés du raisonnement, et que jamais dans aucun ordre de nos connaissances, les faits n'ont été généralisés et soumis à des règles avec une telle précision et une telle infaillibilité. Quant à l'utilité pratique de la méthode de raisonnement contenue dans la *Logique* d'Aristote, elle est grande, sans doute; mais qu'on y prenne garde, ce n'est pas par la complexité de cette méthode, mais tout au contraire par sa simplicité. En thèse générale, il n'y a de méthodes utiles, applicables, que les méthodes de simplification. Le but d'une méthode

(1) Marin., c. 23.

n'est-il pas de diminuer ou de détruire la disproportion qui est entre nous et l'objet de notre étude? Aristote par exemple, parcourt toutes les sortes de raisonnements; rien ne lui échappe, aucune forme, aucune ellipse; mais pourquoi fait-il cette revue? Précisément pour nous apprendre à reconnaître sous tant d'aspects divers la forme unique du raisonnement, sa forme nécessaire, celle qui tient à la nature même de notre esprit. C'est par elle que nous jugeons toutes les autres, c'est pour elle que toute la logique est faite. Il en est de même des règles, elles reposent toutes sur une règle fondamentale, qui n'est elle-même que l'expression abstraite des conditions nécessaires de notre faculté de penser. Quand le moyen âge eut divisé encore les espèces du raisonnement, et multiplié les règles, quand il eut perverti le sens de la méthode au point de diviser pour diviser, au lieu de diviser pour réunir et simplifier, dans ce dédale de règles, l'esprit se perdit et se troubla. Une sorte de mécanique fut substituée à la force vivante et libre de notre esprit; l'art de penser devint quelque chose d'analogue à l'algèbre. On put avoir raison, et le prouver, sans savoir pourquoi. Tout l'effort de l'esprit se borna à suivre, ou plutôt à subir des formules. Ces logiciens du moyen âge, armés de leurs distinctions, de leurs formules, de leurs règles, ressemblaient aux paladins tout bardés de fer, et couverts contre les coups de l'ennemi de si lourdes cuirasses, que c'était déjà beaucoup de pouvoir les porter, et de se mouvoir encore sous ce

fardeau. Lorsque Bacon fit la guerre à tout cet attirail, ôta cette enveloppe, et retrouva l'homme pardessous, lui-même voulut aussi, à ces règles qu'il rejetait, substituer une méthode. Avec quel génie il y parvint, tout le monde le sait, et les progrès des sciences naturelles le prouvent; mais qui voudrait accepter et suivre les prescriptions qu'il établit pour ces tables d'absence et de présence, avec lesquelles il serait à la vérité difficile de rien omettre, mais plus difficile encore de rien trouver? Ce n'est pas là la méthode, c'est un reste de cette pédagogie à laquelle il venait d'échapper, en même temps que Descartes, et qui pendant si longtemps avait mis l'esprit humain en tutelle. Platon lui-même, pour remonter au delà de Proclus, était sans doute en possession d'une méthode admirable; mais il faut juger la dialectique en grand, dans ses effets généraux. Ne s'abaisse-t-elle pas, si l'on veut être impartial, et ne se point payer de chimères, lorsque dans le *Sophiste*, si fort vanté par Proclus, elle suit tant de détours, pose tant de questions oiseuses ou puériles, et n'arrive à définir le pêcheur au hameçon qu'à travers toute une armée de divisions? Que Proclus se vante donc d'avoir encore raffiné cette méthode, cela convient en effet à un Alexandrin, car dans ce chaos de doctrines amassées de toutes parts avec une érudition inépuisable, leur grande affaire est de discipliner, de régler, de classer toutes les idées, et aussi d'épuiser tous les sujets. Mais si Platon avait suivi la dialectique perfectionnée de

Proclus, ou même s'il s'était toujours enfermé dans cet étroit sentier du *Sophiste*, Platon ne serait pas Platon. Et quoique Proclus accuse Aristote d'avoir dénaturé la méthode, au lieu de la simplifier, lorsqu'il a réduit toutes les questions logiques à deux, l'expérience, le sens commun, et sans contredit, Platon lui-même, si on le prenait pour juge, donneraient raison à Aristote.

Proclus, pour mieux éclaircir cette méthode, a donné un grand nombre d'exemples; mais il nous suffira d'en indiquer en quelques mots l'esprit et le caractère. Supposons qu'il s'agisse de déterminer la nature de l'âme, on posera d'abord cette hypothèse : l'âme existe. Puis on se demandera quelles conséquences en résultent pour elle-même, quelles conséquences n'en résultent pas, et enfin quelles conséquences tout à la fois en résultent et n'en résultent pas. On se posera ensuite les mêmes questions sur les conséquences qui résultent ou ne résultent pas de l'existence de l'âme relativement au corps. Et même on distinguera les conséquences de l'existence de l'âme, relativement au corps considéré en lui-même, et ces mêmes conséquences relativement au corps considéré par rapport à l'âme. Cela fait, on changera d'hypothèse, on supposera que l'âme n'existe pas; et dans ce point de vue nouveau, on parcourra la même série de divisions et de questions. Ce n'est pas là, à coup sûr, la dialectique perfectionnée, c'est la dialectique dégénérée. La méthode de Platon subit, dans le commentaire du

Parménide, la même transformation que la méthode d'Aristote dans les *logiques* du moyen âge (1).

Les développements qui vont suivre sur la doctrine de Proclus, que nous considérons surtout dans ses rapports avec Plotin, montreront le caractère de son mysticisme, plus restreint, plus circonspect que celui de Plotin, et dans lequel nous vérifierons cette loi générale de l'histoire, qu'à mesure que le zèle pour la théurgie augmente, le mysticisme véritable décroît. Proclus possède à fond la mythologie. Les oracles et les Orphiques lui sont aussi familiers que Platon (2). Il n'est sorte d'évocation qui ne lui soit connue ; on trouve partout dans l'histoire de sa vie des apparitions, des prédictions (3). Au moyen d'une sphère constellée, il faisait, à son gré, venter ou pleuvoir. Il délivra l'Attique d'une chaleur insupportable ; il arrêta un tremblement de terre (4). En un mot, il ne se distingue pas sous ce rapport, des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, qu'il laisse si loin derrière lui par l'étendue et la vigueur de la pensée. Un seul point mérite d'être signalé, parce qu'il lui est propre, c'est la distinction profonde qu'il établit entre le mythe et la science proprement dite. Jusqu'à lui, on s'était dans l'école préoccupé surtout des analogies entre ces deux formes de la pensée religieuse ; c'est la gloire de Proclus d'avoir montré combien elles diffèrent. Les abus qu'avait engendrés

(1) *Comm. Parm.*, t. V, p. 251-329.
(2) Marin., c. 26, 27, 28.
(3) Marinus, c. 9, c. 26.
(4) *Ib.*, c. 28.

dans l'école cette confusion perpétuelle des mythes et des philosophèmes, lui avait ouvert les yeux, et tout en convenant que la même vérité était au fond des uns et des autres, il voulait que ces deux expressions, que ces deux langues d'un dogme unique, restassent toujours distinctes et séparées (1). Que serait-il résulté de ce principe fécond, si Proclus, au lieu de clore la philosophie néoplatonicienne, avait eu derrière lui une longue suite de disciples? Qu'en eût-il tiré lui-même, s'il en avait senti toute la portée et qu'il l'eût appliqué à la rigueur? Se serait-il encore appelé l'hiérophante du monde? Entre une doctrine qui prend la philosophie pour la religion universelle comme le faisait certainement Proclus, et cette autre théorie qu'il a seulement entrevue, et qui tout en conservant l'identité du fond entre le mythe et la philosophie, les distingue complétement, absolument, quant à l'autorité et quant à la forme, il y a tout un abîme (2).

(1) *Théol. selon Platon*, l. 1, c. 29 sq.

(2) *Consultez*, sur ce qui fait l'objet de ce chapitre et des quatre chapitres suivants, la thèse de M. Berger, intitulée : *Proclus, exposition de sa doctrine*. Paris, 1840.

CHAPITRE III.

PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE DE PROCLUS.—TRINITÉ.

La théologie de Proclus repose sur les mêmes principes que celle de Plotin. Proclus admet les mêmes hypostases, dans le même ordre. Il diffère de Plotin en ce qu'il divise chaque hypostase en une trinité nouvelle; en ce qu'il enveloppe, dans chaque hypostase, des unités, des monades ou des dieux; en ce qu'il donne moins de réalité aux divisions qui séparent les unes des autres les hypostases dont est formée la nature divine.

La théologie de Proclus est le résumé de toute la philosophie Alexandrine comme la théologie de Plotin en est le point de départ. Plotin, malgré ses tendances éclectiques, est un penseur original qui porte à grand'peine le joug de l'histoire; Proclus est un esprit étendu, souple, prêt à tout, qui connaît toute l'antiquité, toute l'histoire de sa propre école dans les plus minutieux détails, qui se meut aisément dans cette érudition immense, qui ne veut perdre aucun des points de vue fécondés par ses prédécesseurs, et qui pourtant les réunit, malgré leur variété et leur nombre, dans un système savant et bien ordonné; capable d'ailleurs, s'il le fallait, de trouver par lui-même, mais au fond plus grand historien que grand philosophe, et véritablement identifié avec ces principes éclectiques de son école,

qui font de l'érudition et des lettres, non pas les auxiliaires, mais le fond même de la philosophie. En esquissant à grands traits la philosophie de Proclus, c'est donc encore Plotin que nous allons retrouver, mais Plotin commenté, discuté, approfondi par trois générations de disciples, élevé en quelque sorte par Proclus, à sa plus grande puissance, entouré de toutes les preuves, de toutes les distinctions, de tous les rapprochements que sa doctrine comporte, exposé dans un ordre systématique, complété, terminé partout où les *Ennéades* laissaient des lacunes. Après Plotin, tout un monde s'ouvrait à la pensée; il fallait le suivre dans ce monde, où il s'avançait en maître, en conquérant, en initiateur. Après Proclus tout est exploré, régularisé, toutes les questions sont vidées, les disputes closes. Il ne reste rien à faire pour perfectionner le platonisme; l'humanité n'a plus qu'à se détourner, et entrer dans une autre voie; le système est entier, tout prêt pour les jugements de l'histoire. L'école d'Alexandrie a eu ce bonheur singulier d'être fondée par un génie inventeur, et close par un génie éclectique; l'un et l'autre sont venus à leur place, et ont excellé dans leur tâche. C'est par Plotin que l'école d'Alexandrie devait commencer, et par Proclus qu'elle devait finir.

Proclus, en vrai platonicien, rattache à Dieu tout son système. Au début de la pensée, nous voyons en face de nous le monde, avec ses phénomènes, emportés dans un torrent (1), et ses immuables lois,

(1) Δεύτερον τοίνυν ἐκεῖνον παραλάβωμεν τὸν λόγον, ὅς φησιν αὐτὰ μὲν τὰ

qui rattachent à la réalité, à l'éternité, ces apparences éphémères (1). Nous-mêmes, spectateurs et acteurs de ce grand drame, que les premiers sages appelaient une guerre, πόλεμος, parce que le monde en effet ne contient que la guerre, et doit attendre de plus haut la paix, c'est-à-dire l'unité, ne sommes-nous qu'une partie du monde? N'y a-t-il pas dans notre fond quelque chose de plus, de l'éternité, de l'unité (2)? L'homme de Proclus a, comme celui de Plotin, les pieds dans la fange, et la tête parmi les nues. Notre première pensée nous révèle à la fois notre grandeur et notre néant, notre exil et notre patrie, Dieu qui est notre tout, et le monde, qu'il faut traverser et vaincre, pour remonter jusqu'à Dieu (3).

Voilà la triple base de la philosophie de Proclus: l'existence du parfait, éternelle, absolue; celle du monde, empruntée, éphémère; l'homme entre ces

φαινόμενα καὶ ἴσα, καὶ ἄνισα, καὶ ὅμοια, καὶ ἀνόμοια, καὶ πάντα ἁπλῶς, ὅσα αἰσθητὰ μηδαμῶς ἔχειν ἑαυτοῖς πάντη τὴν προσηγορίαν ἐπαληθεύουσαν. Ποία γὰρ ἰσότης ἐν τούτοις πρὸς τὴν ἀνισότητα ἀναμεμιγμένη; ποία δὲ ὁμοιότης ἀληθὴς ἐν τοῖς τῆς ἀνομοιότητος ἀναπεπλησμένοις; ποῦ δὲ τὸ αὐτὸ κάλλος ἐν τούτοις, οἷς τὸ ὑποκείμενον αἰσχρόν; ποῦ δὲ τὸ ἀγαθὸν, ἐν οἷς τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἀτελές; ἕκαστον ἄρα τούτων τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἔστιν, ὃ λέγεται ἀληθῶς· οὐκοῦν οὐδὲ τὰ οὐράνια σώματα, εἰ θεωροίης· ἀκριβέστερα μὲν γὰρ ἐκεῖνα τῶν ἐνύλων, ἀλλ' οὐδὲ ἐν τούτοις πάντη τὸ ἀκριβὲς, κ. τ. λ. *Comm. Parm.*, éd. Cousin, t. V, p. 9.

(1) Πᾶν πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός... Μηδενὸς γὰρ ἑνὸς μηδαμῇ μετέχον, μήτε καθ' ὅλον ἑαυτὸ, μήτε καθ' ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· πάντῃ ἄπειρον ἔσται καὶ κατὰ πᾶν. Στοιχ. θεολ., prop. 1. — Πλῆθος ἄρα τοῦ ἑνὸς ἔρημον ἀδύνατον εἶναι. *Comm. Parm.*, t. IV, p. 144.

(2) Εἶτα ἡ μὲν μερικὴ ψυχὴ δύναται τούτων τῶν φαινομένων τελειότερόν τι καὶ ἀκριβέστερον ἀπογεννᾶν, καὶ θεωρεῖν ἐν ἑαυτῇ καὶ σφαῖραν ἀκριβῆ, καὶ κύκλον, καὶ καλὸν, καὶ ἴσον, καὶ ἕκαστον προβάλλουσα τῶν εἰδῶν. *Comm. Parm.*, t. V, p. 10.

(3) *Comm. Parm.*, t. IV, p. 101 et 146.

deux pôles de toute pensée et de toute vie, entraîné vers la terre par les passions et les besoins du corps, ramené à Dieu par la philosophie, par la religion, par l'extase, par la théurgie (1).

Proclus ne se demande pas si le monde existe (2) : il le voit, il le sent; il laisse à Protagoras, à Ænésidème, de se révolter contre le cri de la conscience et l'évidence de nos perceptions. Il se demande encore moins si le parfait existe. Et comment n'existerait-il pas, si notre raison l'aperçoit clairement et distinctement (3), si elle ne peut s'en passer, si elle ne peut exister que par lui, si tout acte de notre intelligence part de lui et y retourne, et par conséquent le suppose, si enfin le monde des sens, réel, incontestable, ne vit pourtant que d'une vie empruntée, et contient, avec les effluves de la divinité qui le constituent, la preuve éloquente, irrécusable de l'existence et de l'éternité de Dieu, de sa nécessité, de son unité?

Que Dieu existe seul; aussitôt cette supposition admise, Dieu remplit toute l'intelligence, et ne laisse pas de place aux autres idées (4). On ne peut

(1) Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης· ἢ γὰρ οὐδενός ἐστιν αἰτία τῶν ὄντων, ἢ κύκλῳ τὰ αἴτια πεπερασμένων τῶν πάντων, ἢ ἐπ' ἄπειρον ἡ ἄνοδος, καὶ ἄλλου ἄλλο αἴτιον, καὶ οὐδαμοῦ στήσεται ἡ τῆς αἰτίας προϋπόστασις. — Ἡ γὰρ τῶν αἰτίων γνῶσις ἐπιστήμης ἐστὶν ἔργον· καὶ τότε λέγομεν ἐπίστασθαι, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τῶν ὄντων. Στοιχ. θεολ., prop. 11.

(2) *De la Provid.*, c. 42.

(3) *Comm. Alc.*, t. III, p. 97. Σωκράτης μὲν γὰρ εἰς τὴν κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμην ἀποβλέπων ἐπιζητεῖ τίς ὁ πρὸ ταύτης χρόνος· Ἀλκιβιάδης δὲ τὴν κατ' οὐσίαν ἔχων ἐπιστήμην, δι' ἣν καὶ οἴεται εἰδέναι, ἃ μὴ οἶδεν, οὐκ ἔχει χρόνον εἰπεῖν τῆς μεθέξεως αὐτῆς· ἐξ ἀϊδίου γὰρ αὐτὴν ἔχομεν.

(4) Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον,

rien dire, ni rien penser de lui, pas même qu'il est infini dans tous les ordres de la perfection, car les premières catégories de l'être ne sont elles-mêmes possibles qu'à la condition de l'altérité. Dieu n'a pas besoin du monde pour être; il en a besoin pour être déterminé, pour être actif, pour être intelligible. Il est solitaire parce qu'il est parfait, et, par la même raison de sa perfection infinie, il ne saurait être seul (1).

Le monde à son tour ne peut exister sans Dieu; car il est imparfait, non éternel par conséquent et non nécessaire; il a donc un créateur, un moteur et un maître; il a une cause finale. Et pour que le mouvement et le mobile aient une cause véritable, pour que l'on ne tombe pas dans une succession infinie, il faut que cette cause et cette fin soit parfaite, c'est-à-dire éternelle, fixe et immobile; c'est-à-dire enfin qu'elle soit l'unité, qu'elle soit Dieu (2).

Ainsi coexistent nécessairement Dieu et le monde, l'un et le multiple; Dieu, la cause et la fin, le monde, le produit et la manifestation.

Que sera Dieu? Dieu, tel qu'il apparaît dans la pensée, est la perfection, l'unité pure (3). Qu'on

καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα. Ἡ μὲν γὰρ μονὰς, ἀρχῆς ἔχουσα λόγον, ἀπογεννᾷ τὸ οἰκεῖον ἑαυτῇ πλῆθος. Στοιχ. θεολ., prop. 21. — Δεῖ γὰρ τὸ μὲν πλῆθος ἑνὸς ἐξάπτειν τοῦ συντεταγμένου· τὸ δὲ συντεταγμένον ἓν, τοῦ ἐξῃρημένου. *Comm. Alc.*, t. II, p. 325.

(1) Cf. Plotin, *Enn.* 4, l. 8, c. 6; ci-dessus, l. 2, c. 5, t. I, p. 348.

(2) Μετέχει ἄρα τοῦ ἑνὸς κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, καὶ οὐδὲν ἔσται αὐτοῦ λαβεῖν, ὃ μή ἐστιν ἕν· μὴ ἓν γὰρ ὂν, ἐξ ἀπείρως ἔσται, ὡς δέδεικται. Στοιχ. θεολ., prop. 5. — Cf. *Comm. Tim.*, p. 79. Τὸ γιγνόμενον ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γίγνεσθαι, τοῦτο δὲ ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκη γίγνεσθαι, πᾶν ἄρα τὸ γιγνόμενον, ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεται.

(3) *Théol. selon Platon*, l. 1, c. 20; l. 2, c. 1.

éclaircisse cette première idée, qu'on l'approfondisse; que les passions se taisent, que l'âme purifiée se rapproche de la perfection divine pour la mieux comprendre; que la science, aidée de l'abstraction et de la dialectique, parcoure toute la chaîne des idées, pour mieux séparer Dieu de ses œuvres, et l'apercevoir plus distinctement en lui-même, cette unité parfaite et absolue, cette éternelle immobilité reste toujours au fond de notre pensée comme le suprême objet de l'intelligence, et la dernière réalisation du possible dans l'ordre de la perfection.

Mais si au lieu de nous attacher d'emblée par toutes les forces de notre être à cette idée de Dieu, que nous trouvons en nous-mêmes, nous le cherchons dans le monde, à travers ces voiles qui le cachent et le révèlent tout ensemble; source éternelle de l'être et de la vie, cause de la variété et du mouvement comme de l'harmonie et de l'unité (1), il nous apparaît alors, moins grand, moins inaccessible, moins parfait peut-être, mais puissant et fécond, animé d'une vie éternelle, intelligent de lui-même et de son œuvre, et tout resplendissant de justice, de beauté et de puissance. Il y a donc, pour ainsi dire, plus d'une nature dans la nature unique de Dieu; il y a le Dieu en soi, dans le dernier sanctuaire de la divinité, et le Dieu de la création, le Dieu

(1) Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄῤῥητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις· ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν. Στοιχ. θεολ., prop. 123. — Ἐκ γὰρ τῆς τῶν μετεχόντων διαφορᾶς τὴν τῶν μετεχομένων διάκρισιν γνωρίζομεν· οὐ γὰρ ἂν τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα ἀπαραλλάκτως, τοσαύτην ἔσχε τὴν πρὸς ἄλληλα διαφοράν. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 16.

providence, le Dieu roi, le Dieu vivant. Cette autre nature de Dieu, quelle est-elle? Quelle est, après l'Unité, la forme la plus accomplie de la perfection? C'est l'Esprit, et l'Ame au-dessous de l'Esprit. Et comme en vertu des principes platoniciens, une âme est le lieu nécessaire d'un esprit, comme un esprit ne peut exister que dans une âme, le Dieu de Proclus, semblable à celui de Plotin par son unité et sa triplicité, par les attributs et la hiérarchie de ses hypostases, est un seul Dieu en trois termes, l'Ame, l'Esprit, et l'Un, ou le Père (1).

Il y a donc communauté d'origine et de caractères généraux entre la trinité de Proclus et celle de Plotin. Suivons maintenant Proclus de plus près dans les détails de son hypothèse, et voyons si la même analogie subsiste entre les deux doctrines dans la détermination particulière de chacune des trois hypostases.

Quels sont, selon Proclus, les caractères propres de chaque hypostase? Cette question même se comprend à peine lorsqu'il s'agit de l'Un (2). N'est-il pas en effet supérieur à l'essence, et par conséquent à la pensée (3)? Et n'en résulte-t-il pas qu'on ne peut

(1) Cf. Plotin, *Enn.* 2, l. 9, c. 1 sqq. *Enn.* 5, l. 1, c. 6. *Enn.* 5, l. 6, c. 2. Et *voy.* ci-dessus, l. 2, c. 3, t. I, p. 291.

(2) *Théologie selon Platon*, l. 2, c. 6.

(3) Δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος ἐν ἀρχῇ μὲν τῆς ὑποθέσεως παραλαμβάνων ὅσα οὐχ ἕπεται τῷ ἑνὶ αὐτῷ πρὸς αὐτό· καὶ γὰρ ὅτι ἀπλήθυντον, καὶ ὅτι οὐχ ὅλον, αὐτὸ καθ' αὐτὸ σκοπούμεθα, καὶ εἰ μηδὲν εἴη τῶν ἄλλων· ἐν μέσοις δὲ ὅσα οὐχ ἕπεται, οὔτε αὐτῷ πρὸς ἑαυτὸ, οὔτε πρὸς τὰ ἄλλα, οἷον ὅτι οὔτε ταὐτὸν ἑαυτῷ, οὔτε ἕτερον ἑαυτῷ, οὔτε ταὐτὸν τοῖς ἄλλοις, οὔτε ἕτερον τῶν ἄλλων, οὔτε ὅμοιον, οὔτε ἀνόμοιον ὡσαύτως, οὔτε ἁπτόμενον, οὔτε χωρὶς ὁμοίως· ἐπιτέλει δὲ ὅσα οὐχ' ἕπεται τῷ ἑνὶ πρὸς τὰ ἄλλα μόνον, ὅπου καὶ δείκνυται, ὡς οὔτε ῥητόν ἐστιν, οὔτε

ni le nommer, ni le comprendre, ni à plus forte raison le décrire (1)? Les Alexandrins en conviennent; et cependant cette impossibilité démontrée ne les arrête pas, car on peut dire avec vérité que toute leur spéculation n'est qu'un effort continuel pour raconter l'ineffable, et comprendre l'incompréhensible. Il y a cette différence entre les Alexandrins et toute école rationaliste, qu'au lieu de se borner à démontrer l'existence et la perfection de Dieu, et à décrire son action sur le monde, ils s'efforcent de porter la description et l'analyse jusque dans la nature de Dieu, évidemment supérieure à toute étude, puisqu'elle est au-dessus de la raison même; mais au moins, lorsqu'ils sondent ces profondeurs inaccessibles, ce n'est pas le tout de Dieu qu'ils prétendent nous livrer. Ils font, pour ainsi dire, plusieurs parts de la théologie, ils mettent d'un côté le Dieu qui connaît le monde et agit sur lui, et qui déterminé par cette action même, devient par là compréhensible, et ils relèguent au delà du premier être et du premier pensable, ces dernières profondeurs de la perfection infinie, à jamais cachées à notre raison, et que l'extase seule entrevoit sans les expliquer ni les comprendre. Ce dogme de l'incompréhensibilité de Dieu peut exister

δοξαστὸν, οὔτε ἐπιστητὸν, οὔτε ὅλως γνωστόν ἐστί τινι τῶν ἄλλων. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 79 sq.

(1) Οὔτε οὖν δοξαστὸν τὸ θεῖον, οὔτε διανοητὸν, οὔτε νοητόν. Πᾶν γὰρ τὸ ὂν, ἢ αἰσθητόν ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο δοξαστὸν, ἢ ὄντως ὂν, καὶ διὰ τοῦτο νοητὸν, ἢ μεταξὺ τούτων, ὂν ἅμα καὶ γεννητὸν, καὶ διὰ τοῦτο διανοητόν. Εἰ οὖν οἱ θεοὶ ὑπερούσιοι καὶ πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστήκασιν, οὔτε δόξα ἐστιν αὐτῶν, οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια, οὔτε νόησις. Στοιχ. θεολ., prop. 123. — Cf. *Comm. Tim.*, p. 92.

dans leur système à côté d'une description de la nature divine; il n'y a pas là de contradiction. C'est la raison qui ne peut comprendre Dieu, mais il est accessible à l'extase. D'ailleurs, même aux yeux de la raison, et en dehors des préoccupations du mysticisme, si l'incompréhensibilité de Dieu est un fait démontré et nécessaire, après cette démonstration faite la théologie n'est pas close. Ce grand Dieu, tout caché qu'il est, est le bien qui nous est promis. Tendre vers lui est toute notre loi, et la loi de tout notre être. L'amour, l'action, la pensée, tout nous porte à ce même but; et par conséquent si nous ne pouvons le saisir et l'exprimer dans son fond, nous devons espérer du moins d'approcher de plus près, d'écarter les nuages, de le distinguer plus nettement de tout ce qui n'est pas lui.

La science n'est pas assez forte pour être l'extase; mais c'est par elle que l'extase devient possible (1). Elle ne nous introduit pas en Dieu, comme l'extase, mais elle nous porte à la dernière limite du monde. Elle ôte ce qui est entre Dieu et nous. Elle paraît nier, quand au fond elle affirme. Elle nie tout le reste, afin que notre pensée reste seule en présence de Dieu.

On peut donc à la rigueur comprendre le principe d'après lequel les Alexandrins, même après avoir

(1) Δεῖ γὰρ τὰς ὑπό τινος τελειωθησομένας ψυχὰς, κἀκείνῳ προσιούσας, διὰ τῆς γνώσεως αὐτῷ καὶ τῆς ἐπιβολῆς συνάπτεσθαι πρῶτον· ἡγεῖται γὰρ ἡ γνῶσις, ἔπειτα ἡ πέλασις, ἔπειτα ἡ ἕνωσις· οὐ γὰρ ἄν τις ἑνωθείη πρὸς τοῦτο, ᾧ μηδὲ πελάσαι δυνατός ἐστιν, ἀλλ' οὐδ' ἂν ἐκείνῳ τις πελάσειεν, ὃ μηδὲ ἔγνωκεν. *Comm. Parm.*, t. IV, p. 68.—Cf. *Comm. Alcib.*, t. III, p. 10, p. 105 sq.

distingué en Dieu l'Unité ineffable des hypostases inférieures, s'efforcent cependant, mais avec la claire conscience de leur faiblesse, et de l'infirmité de notre pensée et de notre langage, de balbutier quelques mots sur la nature de l'Unité (1), de retrouver dans la veille, comme dirait Porphyre, un souvenir lointain du rêve mystique (2). Nous verrons sur ce point une différence plus apparente que réelle se manifester entre Plotin et Proclus (3). Plotin, pour décrire l'ineffable, accumule les négations (4); Proclus tout en lui conservant son nom de τὸ ἄῤῥητον, τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, lui attribue au contraire la possession simultanée de toutes les perfections réelles et possibles. C'est qu'ils sont l'un et l'autre d'accord sur l'incompréhensibilité formelle de Dieu, et que dans les efforts par lesquels ils tentent de le faire connaître, Plotin songe surtout à montrer qu'il diffère des créatures, et Proclus à faire voir qu'il en est l'auteur et la source (5). Quelque opposés que paraissent ces deux principes par leurs résultats, ils le sont si peu en réalité, qu'au contraire le dogme de l'incompréhensibilité de Dieu les enveloppe nécessairement l'un et l'autre; et l'on peut dire indifféremment avec Plotin qu'aucun des attributs de l'être n'est en Dieu, ou avec Proclus que tout ce qui est

(1) Ἀλλὰ τὸ μὴ ὑποστὰν τοῦτο τί; ἢ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν καὶ ἐν ἀπόρῳ τῇ γνώμῃ θεμένους μηδὲν ἔτι ζητεῖν. *Enn.* 6, l. 8, c. 11.

(2) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 4, t. II, p. 104.

(3) *Voyez* ci-après, l. 5, c. 4.

(4) Ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα. *Enn.* 6, l. 8, c. 11.

(5) *Comm. Tim.*, p. 105.

perfection et réalité dans les êtres se retrouve en Dieu sous une forme éminente.

Je ne connais pas l'unité, mais je connais le multiple. Je lui suis analogue, je vis de sa vie, je le comprends et je le pénètre tout entier. J'en sais les degrés, la hiérarchie, les rapports; j'en sais le néant et j'en sais l'être. Le multiple n'est pas le contraire de l'unité; mais il en est l'opposé: savoir cela, ce n'est pas connaître l'unité sans doute, et pourtant c'est connaître, ou entrevoir quelque chose de l'unité (1). Plus le multiple est multiple, plus il est loin de l'unité absolue. Aller du composé au simple, remonter de degré en degré l'échelle des êtres, n'est-ce pas se rapprocher de Dieu, quand même, au sommet, le dernier degré ne pourrait être franchi, quand même, entre la seconde et la première hypostase, il y aurait un abîme? Telle est toute la dialectique, telle est la science; tout son être est d'aspirer à Dieu et de s'en rapprocher; le posséder est au-dessus d'elle. Voilà sa faiblesse, et voilà sa force. Quand elle a trouvé et décrit les premiers genres de l'être, sa tâche est accomplie; elle connaît l'œuvre de Dieu, et elle sait que Dieu est au delà, infiniment plus parfait, infiniment plus grand, mais inaccessible et ineffable. Dans ces hauteurs, l'activité de la pensée expire, tout se passe en silence entre l'âme et Dieu (2). Il la saisit et la remplit de lui-même: ce

(1) Ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐξηρτημένων, οἷαί πέρ εἰσιν αὐτῶν αἱ ἰδιότητες, γνωρίζονται, καὶ τοῦτο ἀναγκαίως. Κατὰ γὰρ τὰς τῶν μετεχομένων ἰδιότητας καὶ αἱ τῶν μετεχόντων συνδιαιροῦνται διαφορότητες. Στοιχ. θεολ., prop. 123.

(2) Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀκρότατον θεωρίας τέλος, τὸ εἰς τὸ θεῖον ἀναδραμεῖν

n'est qu'un éclair, c'est l'extase, où il n'y a plus rien d'humain, et qui sans règle, sans détermination, sans limite, ne fournit pas d'éléments à la science (1). Mais si l'on ne peut décrire les visions de l'extase, on peut du moins attester qu'elles sont encore plus parfaites que les dernières visées de la philosophie, qu'elles planent au-dessus des plus hautes perfections intelligibles; on peut démontrer l'ineffabilité de Dieu, la développer, l'exalter; on peut triompher à l'excès de notre indignité et de notre faiblesse. C'est ainsi que sous une forme négative, qui n'est au fond que l'exercice le plus plein et le plus réel de la pensée, on parvient à comprendre quelque chose de l'incompréhensible, à dire quelque chose de l'ineffable. Quand les mystiques ne savent plus comment chanter les perfections infinies, ils étalent le néant et la misère de l'homme; et c'est encore exalter Dieu.

Fidèle à la méthode historique, Proclus passe en revue les écoles qui ont voulu déterminer la nature du Premier. Il triomphe sans peine des doctrines stoïciennes, soit qu'elles identifient le Premier avec la nature des corps, ou qu'elles voient en lui la totalité de l'être (2). Anaxagore, tant loué par Socrate

νοῦν..... Τῆς γὰρ λογικῆς πάσης ψυχῆς, τὸ μὲν ἐστι νοῦς, τὸ δὲ διάνοια, τὸ δὲ δόξα. Καὶ ὁ μὲν συνάπτεται τοῖς θεοῖς, ἡ δὲ προσβάλλει τὰς ἐπιστήμας, ἡ δὲ ἐκδίδωσιν πρὸς ἄλλους. *Comm. Tim.*, p. 68.

(1) Cf. Plotin, *Enn.* 4, l. 4, c. 12.

(2) Αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπασῆς οὐσίας ἰδίως ποιόν. — Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζηνὼν μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. Diog. Laert., *Zénon*. — Cf. Cicéron, *Quæst. acad.*, IV, 213. Nec magis approbabit nunc lucere, quàm quoniam Stoïcus est, hunc mundum esse sapientem, habere mentem, quæ et se, et ipsum fabricata sit, et omnia moderetur, moveat, regat.

pour en avoir fait une âme (1), Aristote, qui tout en le confondant avec l'intelligence, a du moins le mérite d'avoir irrésistiblement démontré que cette intelligence est immobile (2), ne trouvent pas grâce aux yeux d'un Alexandrin (3). Suivant jusqu'au bout les téméraires hypothèses du *Parménide*, il écarte tour à tour l'intelligibilité en soi, ou l'idée par excellence (4), la vie qui enferme la puissance (5), et l'être même, ou l'Unité existante, τὸ ἓν ὄν (6). Que reste-t-il ensuite, quand l'être est retranché? Ne faut-il pas sacrifier aussi tous les attributs de l'être, le temps, le mouvement qui mesure le temps, la grandeur et le nombre qui en dépendent et les résument; la connaissance, l'action, l'éternité, attributs supérieurs et vraiment divins, mais qui ne conviennent qu'à un Dieu engagé dans le multiple, auteur de la génération, attaché à ce qu'il produit, comme la cause est modifiée par son effet, par cela

(1) Platon, *Phéd.*

(2) Arist., *Mét.*, l. 12, c. 6.

(3) Ταῦτα δὴ τοῖς πολλοῖς τῶν ἐξηγητῶν εἰωθότα φιλοσοφεῖσθαι περὶ τοῦ ἑνός· ὃ δὴ πρῶτον θέμενοι φασίν· οὔτε σῶμα εἶναι, ὡς ἔλεγον οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὔτε ψυχὴν ἀσώματον, ὡς Ἀναξαγόρας ἔλεγεν, οὔτε νοῦν ἀκίνητον, ὡς Ἀριστοτέλης ὕστερον. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 217.

(4) Οἷς γὰρ παρῇ νοῦς μετουσίᾳ, ταῦτα γνώσεως ἀνάγκη μετέχειν. Διότι ἡ νοερὰ γνῶσίς ἐστιν ἀρχὴ καὶ αἰτία πρώτη τοῦ γινώσκειν· ἐπέκεινα ἄρα τὸ ἓν τοῦ νοῦ. Στοιχ. θεολ., prop. 20.—Ἐκ δὲ τούτου φανερὸν ὡς οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ ἓν τῶν εἰδῶν τι ἕν· πᾶν γὰρ εἶδος μέρος ἐστὶ τοῦ νοητοῦ παντὸς, ἀλλ' ἐξῄρηται καὶ τοῦ ὅλου νοητοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ εἰδῶν μερῶν ὄντων. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 212.

(5) Εἴπερ πᾶσα ζωὴ κίνησις, κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος ψῆφον. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 145.

(6) *Théol. selon Platon*, l. 2, c. 3, et l. 1, c. 27.—Cf. *Comm. Parm.*, t. IV, p. 6. Δεῖ μὲν γὰρ καὶ ἓν εἶναι τὸ ὄν, καὶ πολλά.—*Voyez* aussi *Comm. Tim.*, p. 80, et dans Plotin, *Enn.* 5, l. 3, c. 10. Δεῖ τοίνυν τὸν νοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δύσιν εἶναι.

seul qu'elle en est la cause (1)? Ainsi Proclus dépouille son Dieu de toutes les formes de la réalité et de tous les attributs de l'être; et plus il est dépouillé, plus il lui semble grand. Plus tard, il lui rendra avec usure ce qu'à présent il lui ôte; c'est qu'en effet, Dieu n'est rien, et il est tout. Il n'est aucune des réalités que nous pouvons nommer ou connaître, et cependant rien n'est réel qui ne soit lui ou en lui. C'est ainsi qu'on peut dire à la fois que l'homme est séparé de Dieu par un abîme, et qu'il existe dans la substance même de Dieu.

Tant que l'Unité demeure en soi, solitaire et sans rapports, elle remplit tout le possible dans l'ordre des perfections, et n'étant limitée par aucun être, elle demeure indéterminée, supérieure à toute définition, ineffable, incompréhensible. On l'appelle ce qui est au-dessus de l'essence, τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, mais ce nom n'est pas le sien; il n'exprime pas sa nature, qu'aucun esprit ne peut connaître (2). Toute l'énergie de ce nom consiste à élever la perfection inconnue de Dieu par delà la perfection la plus accomplie qu'il soit donné à l'esprit de concevoir. Mais l'Unité n'est pas seule (3), les Alexandrins ne commencent pas, comme les Éléates, par poser au sommet l'unité absolue, sauf à sacrifier ensuite la pluralité et le monde, si le passage de l'un à l'autre n'est pas donné. Partis à la fois de l'existence nécessaire de Dieu, et de l'évidente

(1) *Comm. Parm.*, t. VI, p. 58.
(2) *Théol. selon Platon*, l. 2, c. 6.—Cf. Plotin, *Enn.* 6, l. 8, c. 11.
(3) Cf. Plotin, *Enn.* 4, l. 8, c. 6.

réalité du multiple, ils n'exagèrent avec tant de complaisance l'immutabilité de Dieu qu'à cause de ces hypostases inférieures, qui leur permettent de lui rendre la fécondité et la vie, après l'avoir dans les élans mystiques de leur adoration, confiné dans cette majestueuse et redoutable solitude, où sa grandeur accable l'esprit et ne se révèle plus qu'à l'amour. Au-dessous de l'Unité, qui est Dieu par excellence, dans le sein de la substance divine, par une émanation nécessaire, coexiste éternellement avec Dieu la seconde hypostase, inférieure à Dieu et à lui seul, aussi voisine que possible de la perfection absolue. C'est le νοῦς, et l'être par conséquent, car l'intelligence n'est que la forme la plus accomplie de l'être. L'être est analogue à l'intelligence; il est par nature le premier intelligible, actuellement pensé, s'il est parfait, comme l'intelligence, si elle est parfaite, pense actuellement le premier pensable; d'où il suit qu'au premier degré de la détermination, au premier rang après le parfait indéterminé, se placent l'intelligence et l'être qui ne font qu'un, l'unité existante, τὸ ἓν ὂν, image la plus parfaite de l'unité supérieure à l'être (1).

Il y a dualité dans la seconde hypostase, parce qu'il y a dualité dans la connaissance, lors même que le sujet et l'objet sont identiques, et se pénètrent complétement l'un l'autre. L'unité qui résulte de

(1) Εἰ γὰρ καὶ τοῦ νοῦ καὶ τῆς ζωῆς ἐπέκεινα τὸ ὂν, ὡς δέδεικται, εἴπερ πλείστων τοῦτο, μετὰ τὸ ἓν, αἴτιον, ἀκρότατον ἂν εἴη τὸ ὄν· τούτων μὲν γὰρ ἑνικώτερον, καὶ διὰ τοῦτο παντῶς σεμνότερον. Ἄλλο δὲ πρὸ αὐτοῦ οὐκ ἔστι πλὴν τοῦ ἑνός. Πρὸ γὰρ τοῦ ἑνιαίου πλήθους τί ἄλλο, ἢ τὸ ἕν; πλῆθος δὲ ἑνιαῖον τὸ ὄν, ὡς ἐκ πέρατος ὂν καὶ ἀπείρου. Στοιχ. θεολ., prop. 138.

cette fusion intime et complète est encore l'unité sans doute, mais ce n'est plus l'unité parfaite, absolue, indécomposable. La première hypostase est l'unité, la seconde la possède, la troisième en participe (1).

Cette troisième hypostase de la Trinité, c'est l'âme. L'âme est nécessaire parce que l'esprit est nécessaire, car un esprit, selon le *Timée*, ne peut exister sans une âme. Ce n'est pas à la vérité que l'esprit ait besoin de l'âme, si ce n'est pour cette raison générale que toute cause a besoin de son effet pour être réellement et actuellement une cause; mais une âme est l'intermédiaire indispensable entre l'esprit et les natures d'un ordre inférieur. L'âme forme une proportion avec l'esprit et le corps, elle est pour le corps ce que l'esprit est pour elle-même (2). Il y a de l'unité dans cette troisième hypostase, car elle ne dégénère pas assez de Dieu pour être en dehors du divin, mais il y a déjà en elle de la multiplicité et du mouvement (3). L'être et la vie lui appartiennent, comme

(1) *Comm. Tim.*, p. 72.

(2) Ὡς γὰρ νοῦς πρὸς ψυχὴν, οὕτω ψυχὴ πρὸς σῶμα. *Comm. Tim.*, p. 124.

(3) Πᾶσα ψυχὴ καὶ ζωή ἐστι καὶ ζῶν.... Τὸ γὰρ ζωῆς μετέχον, ζῶν ἐστι, καὶ οὐ ζωὴ μόνον, ἡ πρώτη, καὶ ἀμέθεκτος. Ἡ δὲ μετ' ἐκείνην, ζῶν ἅμα καὶ ζωή. Ψυχὴ δὲ οὐκ ἔστιν ἡ ἀμέθεκτος ζωή· ἅμα ἄρα ζωή ἐστι, καὶ ζῶν ἡ ψυχή. Στοιχ. θεολ., prop. 188. — Μέσα δ' οὖν τούτων ἐστὶ τῶν ἄκρων, τὸ οὐκ ὄντως ὄν, κρεῖττον μὲν ὂν τοῦ μὴ ὄντος, ὑφειμένον δὲ τοῦ ὄντως ὄντος· τὸ κατ' οὐσίαν μὲν πῆ ὂν αἰώνιον, τὰς δὲ ἐνεργείας ἐν χρόνῳ ποιούμενον τὸ ἀμέριστον μὲν, κατὰ τὸ ἐν αὐτῷ θειότατον, μεριζόμενον δὲ κατὰ τὴν παντοίαν τῶν λόγων πρόοδον· τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, τῶν μὲν ἑτεροκινήτων δεσπόζον, τῶν δὲ ἀκινήτων ὑφειμένον· τὸ μετά τε ὁλότητος καὶ μερικῶς ἐμφαῖνον· κατὰ μὲν τὸ πάντας ἔχειν τοὺς λόγους, ὅλον πως ὄν, κατὰ δὲ τὴν ὕφεσιν, καὶ τὸν μερισμὸν, καὶ τὴν μετάβασιν τῆς ἐνεργείας, μερικὸν φαινόμενον· τὸ καὶ ἑαυτὸ τελείουν, καὶ ὑπὸ τῶν πρὸ αὐτοῦ τελειούμενον, καὶ τελειότερον ὂν τῶν ὑπ' ἄλλου μόνον τελειοῦσθαι πεφυκότων· τὸ αὐτόζων, καὶ ὑπὲρ ἄλλων ζωὴν ὑποδεχόμενον, θειότερον ὂν τῶν κατὰ μέθεξιν μόνον ζώντων,

l'unité, par participation. Dernière hypostase de Dieu, intermédiaire entre l'intelligence immuable et la nature mobile, elle est à la fois éternelle et engendrée, universelle et particulière, indivisible dans sa nature et divisible dans ses opérations. Inférieure à l'intelligence, parce qu'elle est mobile, supérieure à la nature et au monde, parce qu'elle se donne à elle-même son mouvement, telle nous la montrent le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Timée*, telle nous la retrouvons dans Proclus. C'est le moteur mobile d'Aristote, déchu du second rang (1), parce qu'au-dessus de l'intelligence elle-même, la métaphysique des Alexandrins élève son Dieu ineffable.

Tous ces caractères de la trinité de Proclus ne font que reproduire la doctrine de Plotin, et nous tirons de la comparaison que nous venons de faire entre chacune de ses hypostases et les hypostases correspondantes de la trinité de Plotin, la même conclusion que nous avait déjà donnée la comparaison des deux trinités, dans leur caractère le plus général et dans leur origine. L'une et l'autre théorie reposent sur le double principe de la dialectique et de l'expérience : il faut que Dieu soit un pour être parfait, et qu'il soit multiple pour être l'auteur et le roi de la création. Le Dieu parfait, c'est l'unité absolue des Éléates ; le premier multiple c'est l'intelligence, l'intelligence sup-

καταδεέστερον δὲ τῶν πρώτως ἐχόντων τὸ ζῆν· τὸ ἐξῃρημένον τῶν ἐσχάτων τε, καὶ συντεταγμένον αὐτοῖς. *Comm. Tim.*, p. 178 sq. — Ἀγέννητον ἄρα καὶ γεννητὴν, αἰώνιόν τε καὶ οὐκ αἰώνιον αὐτὴν λέγοντες, ὀρθῶς ἐροῦμεν. *Comm. Tim.*, p. 72.

(1) Cf. Arist., *Mét.*, l. 12, c. 8.

pose une âme. L'un, l'esprit et l'âme, voilà le Dieu de Plotin et de Proclus. Telle est en effet l'analogie entre ces deux doctrines que des penseurs d'un ordre éminent n'ont pas hésité à faire de Proclus un commentateur de Plotin, et de sa Στοιχείωσις θεολογική, une exposition systématique de la philosophie contenue dans les *Ennéades* (1). Nous verrons cependant que les différences abondent; et pouvait-il en être autrement, après qu'Amélius (2), Jamblique (3), Théodore (4), s'étaient exercés à l'envi à découvrir de nouvelles hypostases dans chacune des hypostases du Dieu de Plotin, après que la mythologie avait usurpé la meilleure place dans la science, et transporté ses triades de Dieux intellectuels et intelligibles jusque dans l'essence du Dieu éternel? Ce n'est pas Plotin tout seul que Proclus représente, c'est l'école, ou plutôt c'est l'antiquité tout entière; et si les *Ennéades* se retrouvent dans ses écrits, elles y sont avec tout le travail dont elles avaient été l'objet dans l'école avant la venue de Proclus.

Parmi les différences que nous avons à signaler entre Plotin et Proclus, les unes se rapportent aux détails intérieurs de l'hypothèse de la trinité hypostatique, et ne peuvent avoir d'importance que si l'on admet le principe même de cette hypothèse; les autres tiennent à la nature même des choses, d'où

(1) Cf. *Initia philos. ac theol., ex platonicis fontibus ducta*, pars tertia, *præf.* Creuz.

(2) Cf. ci-dessus, l. 3, c. 3.

(3) Cf. ci-dessus, l. 3, c. 5.

(4) Cf. ci-dessus, l. 3, c. 6.

il suit qu'elles sont indépendantes des théories purement Alexandrines, et rentrent dans la grande philosophie. De cet ordre est la doctrine émise par Proclus, que la possession et l'exercice de la puissance créatrice est une augmentation de l'être, comme Jamblique l'avait déjà entrevu, et non, comme le pensait Plotin, un abaissement et une diminution. Nous examinerons avec soin la valeur et la portée de ce principe fécond, qui sur beaucoup de points modifie profondément la morale et la métaphysique de l'école (1); mais nous devons d'abord résumer les théories moins importantes par lesquelles Proclus se rattache aux traditions de ses devanciers.

Pour cela, distinguons avant tout ce qui, dans la théologie des Alexandrins, constitue une découverte définitivement acquise à l'histoire, et ce qui n'est qu'une opinion sans importance, exclusivement propre à l'école, et ne peut plus avoir qu'une valeur historique après que l'école a disparu.

Ce qu'il y a de vrai et de profond dans la théologie Alexandrine, c'est la manière dont elle a posé les conditions dans lesquelles la nature de Dieu doit être conçue; ce qu'il y a de faux et de chimérique, c'est l'hypothèse par laquelle elle a essayé de résoudre ce que ces conditions présentent de contradictoire en apparence.

Nous avons vu en effet que la théologie des Alexandrins repose sur la nécessité de concilier les résultats opposés de la spéculation pure, qu'ils appellent la

(1) *Voyez* ci-après, l. 5, c. 4.

dialectique, et de l'expérience. Ce point de vue est juste et vrai, et les Alexandrins qui l'ont mieux compris que les autres écoles sont dans les meilleures conditions possibles pour faire une bonne théologie. Ils ne risquent pas de supposer, comme les Éléates, un Dieu, très-conforme à l'idéal de perfection que nous découvrons spéculativement, mais incapable, par sa grandeur même, de produire l'être au dehors de lui; ni de s'en tenir, comme les écoles empiriques, à un Dieu humain, qui se résout, veut et agit comme nous-mêmes, qui réfléchit pour produire le monde, qui s'y prend à plusieurs fois pour le produire, qui corrige son œuvre, la répare, la gouverne, heureux de l'avoir produite, toujours occupé d'elle, et plus semblable à un ouvrier immortel, qu'à cet idéal de la pensée et de l'amour, qui se suffit à lui-même, et ne peut rien désirer ni rien vouloir hors de lui, sans déchoir.

Jusque-là, tout est profond dans la philosophie des Alexandrins. Voilà bien, dans sa grandeur, une philosophie éclectique. Les enseignements de l'histoire ne sont pas perdus pour une telle école. Elle voit l'insuffisance des résultats obtenus, et rattache la faiblesse des conséquences à celle des principes. Appelée à son tour à reconstruire l'édifice tant de fois essayé, toujours incomplet, elle unit deux principes féconds, qui, séparés, ne contiennent qu'une moitié de la vérité, et réunis doivent la recéler tout entière.

Mais ces deux principes, dont l'un conclut à l'im-

mobilité, et l'autre au mouvement de la cause suprême, ne sont pas seulement différents, ils sont opposés, ou plutôt contraires et presque contradictoires. Assurément la contradiction, dans la nature de Dieu, n'est pas aussi choquante que dans la nature des choses; car dans les choses, dans notre monde, dans ce qui est près de nous, analogue à notre propre essence et à celle de notre esprit, la contradiction est le néant de la connaissance, le contradictoire est l'impossible; mais dans cet éternel objet où aspire notre pensée, sans jamais le comprendre, le contradictoire n'est plus l'impossible, il n'est que la limite de notre raison. Là le mystère peut être admis; car le mystère, qu'est-ce, sinon la limite de la science humaine? Or la science humaine n'est limitée que du côté de Dieu.

Cependant, est-ce tout mystère? est-ce toute incompréhensibilité? Si ce Dieu est connu tout entier, certes cette contradiction levée en engendre une plus forte; c'est que j'aie la compréhension claire et complète du premier principe des choses, et ne sois pas moi-même ce premier principe. Dieu est donc incompréhensible à quiconque n'est pas infini, c'est-à-dire qu'il n'est compréhensible qu'à lui-même : c'est la conséquence directe de l'identité nécessaire du premier pensable et de la première pensée. Il est donc incompréhensible, il faut qu'il le soit, non pour humilier la science humaine, pour la fonder au contraire, pour la rendre possible. Mais il y a des degrés dans l'incompréhensibilité. Descartes a beau

nous dire : l'incompréhensibilité est contenue dans la raison formelle de l'infini. Dieu n'est-il pas le souverain intelligible? Il l'est; je n'existe que par lui, et je ne pense que par son idée. Il me substantifie et m'illumine; et c'est ainsi qu'il est véritablement mon tout. Il n'est pas seulement le premier intelligible, par la raison qu'il est l'objet propre de l'intelligence absolue, mais parce qu'il est l'objet de toute intelligence. Je sais donc beaucoup de lui, si j'en ignore encore plus. Je sais son action créatrice, son gouvernement, sa bonté, sa justice. Je sais son éternité, son immutabilité. Ainsi attiré vers lui par la loi même de mon être, séparé de lui à jamais par la loi de la permanence des êtres, et par la faiblesse de mon intelligence, il ne se peut que je ne lutte sans cesse contre cette barrière derrière laquelle il se cache. L'amour m'y contraint; la curiosité philosophique, qui est un grand et noble principe, m'y pousse. Et pourquoi n'essayerai-je pas, non d'aller jusqu'au fond, puisque cela est démontré impossible, mais d'avancer plus avant, et par là de connaître un peu plus du monde, en pénétrant mieux la nature de son éternelle cause? C'est une folle et téméraire doctrine qui partage les esprits en classes profondément distinctes, et y voit des espèces diverses, au lieu de puissances égales par leur définition, diverses seulement en degrés. Mais qui pourrait nier la différence des dons? Et surtout qui pourrait nier que l'usage de la dialectique, la méditation habituelle nous élèvent au-dessus de ce que nous

sommes? Or, si l'incompréhensibilité divine ne dépend pas de l'essence de Dieu, mais de celle de notre esprit, elle doit diminuer à mesure que notre esprit s'élève; et si jamais, selon la fausse et sacrilége espérance de Plotin, notre esprit s'étendait jusqu'à devenir infini, l'incompréhensibilité de Dieu cesserait d'être.

Écrire ce dogme, en tête de la théologie, ce n'est donc pas renoncer à expliquer la nature de Dieu; mais déjà, comme il ne s'agit plus que d'induire, la philosophie, une fois Dieu démontré, avec sa perfection et son immobilité d'une part, et la Providence de l'autre, ne procède plus que par hypothèse; elle tâtonne, elle hésite : trop heureuse si son hypothèse comparée aux faits résiste à une telle épreuve! Elle ne tentera même pas la seconde épreuve, celle qui ferait de son hypothèse une certitude, en démontrant la réalité du principe sur lequel elle est fondée.

Les Alexandrins ont donc pu légitimement chercher une hypothèse qui expliquât la présence en Dieu de deux attributs en apparence contradictoires. Seulement il importe de distinguer cette hypothèse arbitraire, des nécessités de la dialectique et de celles de l'expérience strictement démontrées l'une et l'autre, et des conséquences certaines qui en résultent pour la nature de Dieu. Sur ce dernier point, le travail des Alexandrins est un résultat acquis à la science. Sur le second, sur l'explication, ils n'ont pu faire qu'une hypothèse, et leur hypothèse, on le sait, est la doctrine de la trinité hypostatique.

Problème : Dieu étant nécessairement mobile, et nécessairement immobile, sauver la contradiction qui existe entre ces deux termes. Solution : Dieu est un seul Dieu en trois hypostases; la première est immobile, et exclut toute multiplicité; la dernière est mobile, et n'est nullement immuable : un moyen terme les unit dans une proportion parfaite qui fonde la simplicité de leur substance (1).

On le voit, la contradiction qu'il s'agissait de résoudre est en effet résolue, car chacun des termes contraires est relégué dans une hypostase différente; seulement, à cette contradiction, on en a substitué une autre. La raison rejetait une essence immuable et mobile, on lui propose à croire une nature une et multiple.

L'hypothèse des Alexandrins n'aboutit donc qu'à une transformation de la difficulté, et non à une solution. Instruit par Plotin des nécessités de la théologie, Porphyre devait garder la position du problème, rejeter la solution proposée, et chercher ailleurs. S'il l'eût fait, il commençait une nouvelle école.

Au lieu de cela, il accepta en principe la solution de son maître, mais il la voyait hérissée de difficultés. Tout son effort fut de diminuer la multiplicité dans les termes multiples (2). Il y dépensa beaucoup de subtilité. Vaines tentatives! Dieu ne peut dégénérer de lui-même par aucun endroit. L'ἑτερότης

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 3; l. 3, c. 1, 3, 4 et 5.
(2) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 4, t. II, p. 110 sqq.

a beau s'exténuer. Si petite qu'elle se fasse, l'unité, quand l'ἑτερότης vient s'y joindre, perd sa définition et devient le multiple. Il ne s'agissait donc pas de diminuer l'ἑτερότης, mais de la rejeter de la nature du divin; c'est-à-dire que le remède essayé par Porphyre, était impuissant, et que l'hypothèse de Plotin était fausse.

Jamblique essaya d'un autre côté. Il eut foi dans le système des proportions continues (1). Ainsi Porphyre s'efforce plutôt de diminuer la difficulté d'où la trinité est sortie, tandis que Jamblique se préoccupe de la trinité en elle-même, et tâche d'en sauver le principe en l'exagérant. Quel est le vice de l'hypothèse? C'est cette unité composée de trois termes. En effet, de l'un absolu à l'intelligence, de l'intelligence à l'âme, la distance est bien grande; ce sont des abîmes. Dans ces abîmes, Jamblique jette de nouvelles triades : voilà, selon lui, les intervalles diminués. Mais il se trompe, l'intervalle est le même. Les intermédiaires ne changent rien à la relation naturelle des principaux termes entre eux. Ils amusent l'esprit peut-être; ils cachent l'abîme, sans le combler.

Toute l'école s'épuise dans cette double voie, ouverte par Porphyre et Jamblique (2). Nul ne remonte jusqu'à l'hypothèse elle-même; tous l'acceptent en principe, et s'appliquent à la transformer.

On ne saurait le nier; de tous ses prédécesseurs,

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 5, t. II, p. 198.
(2) *Ib.*, c. 6.

celui que Proclus suit de plus près, c'est Jamblique. Assurément, Jamblique n'est pas un philosophe de la valeur et de la portée de Proclus; il reste dans l'école au second rang, séparé de Plotin par un abîme et inférieur même à Porphyre. Il faut faire deux parts de ses écrits; ce qui est vraiment philosophique et digne d'une grande école, appartient presque complétement à Platon et à Plotin; des raffinements dans les détails de l'hypothèse trinitaire, une connaissance profonde des mystères, un enthousiasme sans bornes pour la théurgie, voilà ce qui lui appartient en propre. Le point de vue fécond par lequel il concilie le culte, la prière, la providence avec l'immobilité divine, constitue aux yeux de l'histoire son seul titre sérieux (1); mais dans l'école, cette idée n'a pas eu de postérité. Jamblique a triomphé par ses défauts, comme il arrive dans les temps de décadence; et quelle que soit la vigueur et la portée de l'esprit de Proclus, ayant trouvé l'école dans la voie où Jamblique l'avait mise, il n'a point essayé de l'en détourner. Il est sans doute plus près de Plotin, de Platon et d'Aristote, que Jamblique, parce qu'il a plus de génie, et qu'il pénètre plus avant dans la science proprement dite; mais pour toutes les théories si chères aux Alexandrins, pour la trinité, pour les puissances intermédiaires, pour les évocations, il ne s'éloigne presque jamais de Jamblique. Son admiration pour Porphyre ne l'empêche pas de combattre sa doctrine sur plusieurs points importants, et de

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 5, t. II, p. 231 sq.

s'associer aux reproches de péripatétisme qu'on lui faisait dans l'école (1); mais il se montre presque toujours de l'avis de Jamblique, et ne met point de réserve aux hommages qu'il lui rend. Si Plutarque, qui fut le maître de Syrianus et de Proclus, a été en effet, par Chrysanthe, le disciple de Maxime et de Jamblique, ces analogies de doctrine et de langage entre Jamblique et Proclus n'ont plus rien qui puisse surprendre (2). Quoi qu'il en soit, dès qu'en suivant Proclus dans l'exposition de sa théologie, on s'éloigne de la double démonstration du dieu immobile et du dieu-cause, qui est la conquête des Alexandrins, et de l'hypothèse même de la trinité, qui appartient à Plotin, ou qui du moins se trouve pour la première fois exposée et conçue avec profondeur dans les *Ennéades*; dès qu'on arrive à la détermination plus précise de chacune des hypostases dont la trinité est formée, on trouve le principe de Jamblique, qui multiplie les divisions pour diminuer les intervalles et accomplir ainsi l'unité; les divisions de Jamblique, le septénaire, les ennéades; et enfin, comme dans Jamblique, la présence dans chaque terme simple, d'une multitude d'idées ou de monades qui coexistent à la fois unies et distinctes, et rendent les principes capables de fonder en même temps la multiplicité du monde et son harmonie (3).

Cependant, malgré ces analogies qu'on ne saurait méconnaître, une différence importante entre Jam-

(1) *Comm. Tim.*, p. 64 sq.
(2) Cf. ci-dessus, l. 5, c. 1.
(3) Cf. ci-dessus, t. II, p. 200.

blique et Proclus, c'est que la division des hypostases est en quelque sorte plus réelle, plus formelle dans Jamblique. Proclus construit plutôt ses triades des points de vue différents d'une même hypostase que de trois hypostases différentes. Ce sont pour lui les manifestations diverses d'une même nature, une hiérarchie entre les fonctions d'un même être. Comme son analyse est plus profonde, il sait mieux conserver l'unité radicale de l'être sous la multiplicité qu'elle développe.

Il est vrai qu'il ne faudrait pas aller jusqu'à ne plus voir dans les hypostases de Proclus que des attributs et des modes. Proclus alors cesserait d'être un Alexandrin, car les divisions ternaires, si elles ne roulaient plus sur des hypostases, ne suffiraient pas pour le rattacher à l'école de Plotin. Mais on peut dire du moins que si toute l'école a accepté les divisions hypostatiques, Amélius et Théodore, accusés d'admettre trois dieux, sont de tous les Alexandrins ceux qui ont le plus exagéré la réalité de ces divisions, tandis que Proclus est peut-être celui qui a donné le moins de valeur à la division hypostatique.

C'est donc en suivant Jamblique que Proclus s'efforce d'approfondir la doctrine de la trinité, et de remédier aux inconvénients qu'elle présente. Plus il s'enfonce dans cette voie, plus il s'écarte de Plotin. Sa doctrine est la conclusion du travail de toute l'école sur la trinité, et il n'en est que plus important de la bien connaître. Nous essayerons, sans entrer dans trop de détails, d'en présenter le tableau avec quel-

que précision ; mais s'il arrive à tous les Alexandrins dans une hypothèse si arbitraire et si compliquée, d'hésiter, de se contredire, que doit-on attendre, même du plus habile et du plus systématique d'entre eux, lorsqu'il vient le dernier, avec la prétention d'être plus complet que tous les autres, et quand on sait qu'il s'agit moins pour lui de distinctions physiques, que de distinctions logiques, moins de divisions hypostatiques, que d'attributs et d'aspects divers des mêmes hypostases ?

La trinité de Proclus ne se compose pas, comme celle de Plotin ou de Porphyre, de trois termes simples, l'Unité, l'esprit et l'âme, mais bien, comme celle de Jamblique et de Théodore, de trois triades, la triade intelligible, la triade intellectuelle et la triade psychique. Nous voyons en effet que Proclus déclare explicitement que le paradigme est le troisième terme de la triade intelligible (1), et l'intelligence créatrice le troisième terme de la triade intellectuelle (2).

Quels sont pour chaque triade le premier et le second terme ? Il n'est pas facile de les déterminer pour la triade intelligible. L'Un absolu fait-il déjà partie de cette première triade ? Tantôt il est présenté comme étant déjà, par nécessité, χορηγὸς τῆς γενέ-

(1) *Théol. selon Platon*, l. 5, c. 12.

(2) Ἵνα πάντα ἀλλήλοις ἕπηται, τὸ ἓν τὸ παράδειγμα, τῶν νοητῶν, ὁ εἷς νοητὸς δημιουργὸς, ὁ εἷς μονογένης κόσμος. Εἰ δὲ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, τὸ πέρας ἐστὶ τῶν νοερῶν, ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς, ἱδρυμένος μὲν ἐν τῷ νοητῷ, δυνάμεως δὲ πλήρης ὢν, καθ' ἣν παράγει τὰ ὅλα, πάντα δὲ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτὸν, κ. τ. λ. *Comm. Tim.*, p. 95.

σεως (1), tantôt on insiste sur son indépendance complète, sur sa solitude, sur l'absence de tout rapport entre lui et le Second (2). Dans l'école, les prédécesseurs de Proclus varient sur ce point. Amélius engage l'Unité dans la première triade (3), Jamblique la fait subsister à part, et n'arrive à constituer le premier Septénaire, qu'en ajoutant cette hypostase solitaire à la triade intelligible et à la triade intellectuelle (4). Même incertitude sur le second terme. Est-ce la dyade? c'est-à-dire, le fini et l'infini, dans leur unité, ὁλότης, considérés alors comme le double principe dont toutes les idées sont engendrées (5)? Si tel est le rang que Proclus assigne à la dyade, il est difficile de n'y pas voir une interversion formelle de la doctrine de Platon, à laquelle il se prétend si fidèle. La dyade de Platon, c'est en effet le grand et le petit, c'est l'indéterminé en soi; non pas, comme

(1) Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα. Ἡ μὲν γὰρ μονάς, ἀρχῆς ἔχουσα λόγον, ἀπογεννᾷ τὸ οἰκεῖον ἑαυτῇ πλῆθος. Στοιχ. θεολ., prop. 21.

(2) Μόνον δὲ τὸ ἓν ἁπλῶς οὐδαμοῦ ἐστίν· οὐδε γὰρ ἐν τοῖς μετ' αὐτό ἐστιν, ἅτε ἐξῃρημένον ἀπὸ πάντων, ὅπου γε οὐδὲ ὁ νοῦς, οὐδὲ ἡ ψυχή· αἱ μετὰ τὸ ἓν ἀρχαὶ, οὔτε ἐν ἑαυτῷ, οὔτε ἁπλοῦν ὂν καὶ παντὸς πλήθους ἄδεκτον, οὔτε ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ, διότι μηδὲ ἔστι κρεῖττον τοῦ ἑνὸς, τοῦτο ἄρα τὸ ἁπλῶς, οὐδαμοῦ· πάντα δὲ τὰ ἄλλα, δευτέρως ἔχει τὸ οὐδαμοῦ· καὶ πῶς μὲν ἐστὶν οὐδαμοῦ, πῶς δὲ οὐκ ἔστιν. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 120.

(3) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 3, t. II, p. 67.

(4) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 5, t. II, p. 200.

(5) Μήποτε δὲ, ὡς εἴπομεν, τὸ πολλὰ τοῦ ἑνὸς ᾖ ἕτερα μὲν τὰ πολλὰ καὶ ἄλλα πάντῃ πάντως ἐστὶν, οὐχ' ἕτερα δὲ τοῦ ἑνός. Ὡς γὰρ αὐτὸς προείρηκε τὸ ἕτερον ἑτέρου ἕτερον· καὶ εἰ λέγοιτο οὖν ἄλλα καὶ ἕτερα τοῦ ἑνὸς, οὐχ' οὕτως λέγεται ὡς δι' ἑτερότητος ἀπ' ἐκείνου ποιησάμενα τὴν πρόοδον· ἦν γὰρ ἂν δευτέρα μετὰ τὸ ἓν ἡ ἑτερότης, καὶ μέση τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πολλῶν, ἵνα καὶ ταῦτα προΐῃ κατ' αὐτήν. Ἀλλ' ἔσται μὲν τούτοις ὕφεσις περὶ τὸ ἓν, οὐ πᾶσα δὲ ὕφεσις ἑτερότητός ἐστιν ἔκγονος, ἀλλ' ἐν τοῖς εἰδητικοῖς διακόσμοις ὕφεσις. *Comm. Parm.*, t. VI. p. 187 sq.

l'Un de Proclus, l'indéterminé par plénitude de perfection et absence de limite, mais l'indéterminé, comme la matière d'Aristote, par privation d'actualité et d'être. Cette dyade, que Proclus place au rang des principes intelligibles, n'est pas même la dyade pythagoricienne, c'est-à-dire la première dualité, qui pourrait être considérée comme implicitement admise par Platon. En effet, quoique par l'action supérieure de l'Unité la dualité dans la dyade pythagoricienne soit spécifique et non générique, elle est cependant réelle et complète, et contient déjà l'ἑτερότης sous sa forme la plus élevée, tandis que l'unité-dyade de Proclus reste au-dessus du paradigme, qui est un lui-même, et au-dessus de la trinité intellectuelle dont tous les termes sont immobiles. Des deux termes qui s'unissent dans l'unité de cette première dyade, il n'en est point qui soit indéfini, et par conséquent multiple. Proclus les appelle sans doute, le fini et l'infini; mais pour lui, à ce degré, l'infini, loin d'exprimer la privation, marque au contraire l'énergie illimitée. C'est un mot qui a changé de sens, depuis que le monde s'est accoutumé à mieux comprendre, non pas l'universalité de Dieu, qui est une conquête de Platon, mais l'universalité de la Providence, c'est-à-dire dans le sens actuel, l'infinité de la toute-puissance divine.

Quant au troisième terme de cette première triade, nous l'avons vu, c'est le paradigme. Le paradigme est donc le dernier des intelligibles, quoiqu'il soit appelé dans Platon le plus beau des intelligibles; et

Proclus, qui fait cette remarque, s'empresse d'ajouter qu'en parlant ainsi du paradigme, Platon le compare sans doute aux intelligibles vivants (1).

S'il y a quelque obscurité sur les divisions intérieures de la triade intelligible, il n'y en a aucune sur celles de la triade intellectuelle. Cette triade correspond au νοῦς de Plotin, qui est en même temps l'essence (2); Proclus ne fait qu'approfondir la nature de cette première intelligence, qui trouve nécessairement en elle-même le premier pensable, de cet être en soi qui nécessairement se réfléchit et se comprend lui-même. L'intelligence est-elle le fond même d'une hypostase, d'un être existant? Cela ne se peut, car l'intelligence est le retour d'un être sur lui-même, c'est une fonction, ce n'est pas un être, et une fonction qui suppose nécessairement une dualité, soit que l'objet de la connaissance existe au dehors, ou que celui qui connaît soit lui-même l'objet de sa propre pensée. L'intelligence parfaite est intelligente d'elle-même; elle implique donc la notion d'être comme sujet et comme objet à la fois. L'être est donc, pour que l'intelligence soit, et il est en elle, pour qu'elle soit parfaite; mais quoique existant en elle, il est conçu comme antérieur, puisqu'il faut être pour penser, et qu'il faut être encore pour être l'objet de la pensée. Voilà donc déjà dans le νοῦς deux termes. Plotin aura beau dire qu'ils sont inséparables, ils sont inséparables en effet,

(1) *Comm. Tim.*, p. 132.
(2) Cf. Plotin, *Enn.* 5, l. 1, c. 4.

mais ils sont deux. L'esprit est-il séparable de l'âme? et cependant l'âme n'est-elle pas, de l'aveu de Plotin, autre chose que l'esprit? La distinction sans doute est plus profonde entre l'esprit et l'âme qu'entre l'essence et l'intelligence; aussi Proclus met-il l'esprit dans une triade, et l'âme dans une autre, tandis qu'il distingue l'essence et l'intelligence comme deux hypostases diverses d'une même triade. Ce n'est pas tout: c'est l'être sans doute que pense l'intelligence; mais le pense-t-elle uniquement, dans sa substance immobile, ou le pense-t-elle dans son énergie? Évidemment dans son énergie; car l'essence est en acte, mais si elle n'est pas renfermée en elle-même, (et l'Un absolu est la seule hypostase incommunicable), elle s'épanche, elle se développe, tout au moins elle se manifeste. Cette énergie que développe l'essence, c'est la vie, et la vie est l'intermédiaire entre l'essence, actuelle, mais immobile, et l'intelligence (1). L'être subsiste en soi, la vie est le premier développement de l'être en lui-même, sa première expansion; l'intelligence est le retour de l'être sur lui-même, ce qui le détermine, le fixe, l'accom-

(1) Πάντων τῶν νοῦ μετεχόντων ἡγεῖται ὁ ἀμέθεκτος νοῦς, καὶ τῶν τῆς ζωῆς ἡ ζωή, καὶ τῶν τοῦ ὄντος τὸ ὄν. Αὐτῶν δὲ τούτων, τὸ μὲν ὂν πρὸ τῆς ζωῆς, ἡ δὲ ζωὴ πρὸ τοῦ νοῦ. Διότι μὲν γὰρ ἐν ἑκάστῃ τάξει τῶν ὄντων πρὸ τῶν μετεχομένων ἔστι τὰ ἀμέθεκτα, δεῖ πρὸ τῶν νοερῶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ πρὸ τῶν ζώντων τὴν ζωὴν, καὶ πρὸ τῶν ὄντων τὸ ὄν. Διότι δὲ προηγεῖται τὸ τῶν πλειόνων αἴτιον ἢ τὸ τῶν ἐλασσόνων, ἐν ἐκείνοις τὸ μὲν ὂν ἔσται πρώτιστον· πᾶσι γὰρ πάρεστιν, οἷς ζωὴ καὶ νοῦς. Ζῶν γὰρ πᾶν καὶ νοήσεως μετέχον ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης· οὐκ ἔμπαλιν δέ. Οὐδὲ γὰρ τὰ ὄντα πάντα ζῇ καὶ νοεῖ· δευτέρα δὲ ἡ ζωή. Πᾶσι γὰρ, οἷς νοῦ μέτεστι, καὶ ζωῆς μέτεστιν· οὐκ ἔμπαλιν δέ. Πολλὰ γὰρ ζῇ μὲν, γνώσεως δὲ ἄμοιρα ἀπολείπεται· τρίτος δὲ ὁ νοῦς, κ. τ. λ. Στοιχ. θεολ., prop. 101.

plit. Telle est, suivant Proclus, la triade intellectuelle (1).

Mais cette triplicité même, quelle est-elle? Si l'essence, et la vie, et l'intelligence, sont des hypostases, peut-on dire que les trois hypostases suprêmes, c'est-à-dire les trois termes de la première trinité, de la trinité qui se décompose en trois triades, sont aussi des hypostases? Il n'en est rien sans doute; les hypostases que l'on distingue dans le sein d'une hypostase primitive, diffèrent moins entre elles que l'hypostase dans laquelle elle coexistent ne diffère des hypostases avec lesquelles elle se trouve coordonnée dans une trinité supérieure. Les termes de la proportion sont évidemment plus rapprochés. Les trois termes de la première trinité, l'un, l'esprit et l'âme, sont des séries; les trois termes de la triade de l'un, de celle de l'esprit, sont des aspects divers d'une même hypostase; ils constituent une distinction logique. Ils sont un ou ils diffèrent selon le point de vue où l'on se place, soit que l'on se borne à la synthèse, ou que l'on recoure à l'analyse.

Non-seulement l'intelligence se divise en trois termes inférieurs, et devient la triade intellectuelle composée de l'essence, de la vie et de l'intelligence, mais chacun de ces trois termes est encore une nouvelle triade. En effet, chacun d'eux comprend une substance, et une idée ou forme qui la détermine, et toute substance est une dyade qui comprend deux termes, le fini et l'infini; de là toutes ces trinités.

(1) Cf. *Théol. selon Platon*, l. 3, c. 6.

Mais ce principe est important et demande à être éclairci.

Dans la théologie de Proclus, à partir de la dyade, second terme de la triade intelligible, tous les êtres participent du fini et de l'infini (1); le fini et l'infini sont la substance commune, que modifie diversement l'idée particulière à chaque hypostase. La dyade reprend ici la fonction, mais non le caractère de la dyade platonicienne. La dyade de Platon n'est que matière, c'est la substance si l'on veut, mais la substance inerte, sans autre rapport avec l'essence que d'en être le contenant, ou comme il est dit dans le *Timée*, le vase. Dans Proclus l'influence d'Aristote se retrouve, et la substance, outre le πανδεχὲς qui reste l'un de ses caractères dans toutes les écoles, implique encore l'énergie. Nous verrons plus tard comment cette théorie plus parfaite de la substance se lie à la réhabilitation de la force, qui est un des traits les plus saillants de la philosophie de Proclus (2). Quoi qu'il en soit, en composant la dyade du fini et de l'infini, il laissa à l'infini seul le caractère de matière (3), et rendit le fini analogue à la forme (4). On pourrait presque dire, si cette interprétation du système de

(1) Πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου· εἰ γὰρ ἀπειροδύναμόν ἐστι, δῆλον ὅτι ἄπειρον ἐστὶ, καὶ ταύτῃ ἐκ τοῦ ἀπείρου ὑφέστηκεν. Εἰ δὲ ἀμερὲς καὶ ἑνοειδὲς, ταύτῃ πέρατος μετείληφε. Τὸ γὰρ ἑνὸς μετασχὸν πεπέρασται· ἀλλὰ μὲν ἀμερὲς ἅμα καὶ ἀπειροδύναμόν ἐστιν. Ἐκ πέρατος ἄρα ἐστὶ καὶ ἀπείρου πᾶν τὸ ὄντως ὄν. Στοιχ. θεολ., prop. 89.

(2) *Voyez* ci-après, l. 5, c. 4.

(3) *Comm. Parm.*, t. VI, p. 99 sqq.

(4) *Ib.*, p. 102 sq. — Cf. *Comm. Tim.*, p. 80. Ἀνάλογον οὖν πάντα τὰ ἐνταῦθα τοῖς ἐκεῖ πᾶσι, τὸ μὲν δημιουργοῦν τῷ ἑνὶ, τὸ δὲ εἶδος τῷ πεπέρατι, ἡ δὲ ὕλη τῷ ἀπείρῳ, τὸ δὲ γενητὸν τῷ μικτῷ. — Cf. *Ib.*, p. 117.

Proclus dans les idées et le langage d'un autre système, ne risquait pas d'en altérer la physionomie, que des deux éléments de la substance l'infini est la pure virtualité, et le fini enveloppe l'effort. Ajoutons toutefois, pour ne rien exagérer, que Proclus est fort éloigné d'identifier l'infini avec le mouvement et le divisible, ou de confondre le fini avec l'οὐσία; car il lui arrive ailleurs de parler d'une puissance infinie, pour signifier la toute-puissance, et quant au fini, il n'en fait pas la force elle-même, mais bien ce qui, dans la substance, relie le fond particulier et individuel de l'être, à cette participation de l'universel que l'être reçoit de l'idée, et qui est sa forme proprement dite. Ainsi, l'éclectisme commence à pénétrer dans la physique après avoir agrandi et éclairé la théologie; mais malgré tous les efforts de l'éclectisme Alexandrin, la généralisation d'Aristote, qui sacrifie le genre à l'individu, et la dialectique de Platon, qui sacrifie l'individu au genre (1), ne sont entièrement réconciliés que dans la *monade* de Leibnitz (2).

Grâce à cette analyse qui distingue la substance et l'idée, et dans la substance, le fini et l'infini, chaque terme de la triade intellectuelle, composé d'abord des deux éléments de la dyade, et ensuite de l'idée qui le détermine, peut s'énoncer sous la forme d'une triade; ainsi, au lieu de l'essence, on aura: le fini, l'infini, l'essence; puis le fini, l'infini, la vie;

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 2; t. I, p. 227 sqq.
(2) *Voyez* ci-après, l. 5, c. 4, et la *Conclusion*.

le fini, l'infini, l'intelligence (1). Nous verrons plus tard que l'intelligence est le δημιουργὸς, qu'en un sens il n'y a qu'un seul δημιουργὸς, et qu'en un sens il y en a trois; que si l'on considère le δημιουργὸς, non plus dans sa nature, mais dans les caractères de son action, on y découvre encore une nouvelle triade, et qu'enfin le νοῦς, le δημιουργὸς, qui n'est pas intelligible, contient pourtant en lui-même, comme le premier terme de la série à laquelle il donne son nom, le paradigme universel, dernier terme de la trinité intelligible, et cela en vertu de ce principe général que le dernier terme d'une série est en même temps le premier terme de la série immédiatement inférieure (2). Est-il possible de ne pas voir qu'il ne s'agit plus de véritables distinctions hypostatiques, mais d'une analyse compliquée et savante des conditions de l'être, de ses attributs et de ses modes? Sauf la régularité de ces triples dénombrements, qui sentent trop le pythagoricien, on ne pourrait accuser qu'un excès de subtilité dans ces divisions minutieuses. Proclus lui-même prend soin de montrer qu'il cherche seulement à épuiser la description des hypostases divines; il s'élève tout le premier contre les trois δημιουργοὶ de Numénius et d'Amélius. C'est qu'il n'y a pas pour lui trois δημιουργοὶ, c'est-à-dire trois dieux, mais trois aspects différents d'un Dieu unique.

Cette méthode de Proclus, qui multiplie les divisions à mesure qu'il se place à un point de vue nou-

(1) *Théol. selon Platon*, l. 3, c. 2, 9, 11 sqq.
(2) *Voyez* ci-après, l. 5, c. 4.

veau, a un avantage sur les procédés de ses devanciers, en ce qu'elle est moins formelle; mais si d'un côté elle diminue la valeur des distinctions hypostatiques, de l'autre elle en augmente le nombre, et expose Proclus à des redites et même à des contradictions inévitables. C'est ainsi qu'il lui arrive, après avoir distingué en Dieu trois hypostases, qui deviennent chacune une série, et appelé la première série, triade intelligible, la seconde triade intellectuelle, la troisième triade psychique, de recourir à une distinction toute nouvelle, difficilement conciliable avec la première, et qui consiste à présenter la seconde série, c'est-à-dire la trinité intellectuelle, comme comprenant en elle un terme intelligible, qui est l'essence, un terme à la fois intelligible et intellectuel, qui est la vie, et un terme purement intellectuel, qui est l'intelligence (1). Comment l'essence, si elle est intelligible, appartient-elle à la triade intellectuelle, et non à la première triade? Cette contradiction est-elle suffisamment sauvée par ce principe de Proclus, que chaque premier terme de l'ordre inférieur partage la nature des termes de la série précédente (2)?

L'incertitude du système de Proclus se trahit d'une manière encore plus évidente dans la limitation du divin. Tantôt il affirme que le divin s'étend depuis

(1) *Théol. selon Platon*, l. 4, c. 1.

(2) Πάσης τάξεως τὰ πρώτιστα μορφὴν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν. Τὰ γὰρ καθ' ἑκάστην ἀκρότητα γένη διὰ τὴν ὁμοιότητα συνάπτεται τοῖς ὑποκειμένοις, καὶ διὰ τὴν συνέχειαν τῆς προόδου τῶν ὅλων. Ὥστε οἷά ἐστιν ἐκεῖνα πρώτως, τοιαύτην ἔλαχε καὶ ταῦτα μορφὴν, συγγενῆ πρὸς τὴν ἐκείνων φύσιν καὶ φαίνεται εἶναι τοιαῦτα κατὰ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑποστάσεως, οἷα τὰ πρὸ αὐτῶν. Στοιχ. θεολ., prop. 112. — Cf. prop. 110.

l'Unité jusqu'au νοῦς, ce qui exclut l'âme (1); le plus souvent, il compose la nature divine de trois hypostases, ou séries, dont l'âme est la dernière (2). Ici encore, devons-nous recourir au principe de l'identité du dernier terme de la série supérieure avec le premier de la série inférieure? L'âme, en vertu de ce principe, ferait partie à la fois du divin et de la génération (3).

Quant à la triade psychique, elle n'est autre que la division même introduite par Platon dans l'analyse des facultés de l'âme, le λόγος, le θυμὸς et l'ἐπιθυμία (4).

Dans toutes ces divisions, sans profit pour la pensée philosophique, et qui ne font que démontrer de plus en plus l'impuissance de l'hypothèse trinitaire, par les efforts mêmes que l'on tente pour la perfectionner, Proclus a été devancé par Amélius, Jamblique, Théodore. Il en est de même pour l'introduction dans les hypostases divines des idées et des dieux. Nous avons déjà vu Jamblique placer les idées intelligibles et les idées intellectuelles dans son Dieu absolu et dans le second Dieu, et identifier ces diverses sortes d'idées avec les dieux de la mythologie (5). Nous retrouvons dans Proclus cette même

(1) *Comm. Tim.*, p. 40.

(2) *Comm. Parm.*, t. VI, p. 119.

(3) Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τῶν τε ἀεὶ καὶ ὄντως ὄντων ἐστὶ, καὶ πρώτη τῶν γεννητῶν. Εἰ γὰρ αἰώνιός ἐστι κατ' οὐσίαν, ὄντων ὄντως ὄν ἐστι κατὰ τὴν ὕπαρξιν, καὶ ἀεὶ ὄν· τὸ γὰρ αἰῶνος μετέχον τοῦ ἀεὶ εἶναι μετείληφεν· εἰ δὲ κατ' ἐνέργειάν ἐστιν ἐν χρόνῳ, γεννητήν ἐστι, κ. τ. λ. Στοιχ. θεολ., prop. 192.

(4) *Comm. Rép.*, p. 415 sq.

(5) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 5, t. II, p. 198.

doctrine, plus nettement exprimée, et plus régulièrement construite. Dans la Trinité intelligible, il place les Unités, *ἑνάδες*, qui sont à chaque classe d'Idées ce que l'Unité absolue est au tout (1). Non-seulement elles possèdent, ou plutôt elles sont la réalité parfaite de tout ce qui se retrouve dans la classe d'idées qui leur est subordonnée ; mais elles sont les causes éminentes de la production de leur homonyme le plus éloigné, et les causes directes de la production de leur homonyme le plus voisin. Placées dans la triade intelligible, et même au premier rang, puisqu'elles sont le produit le plus immédiat de l'absolu, elles sont par conséquent supérieures à l'essence, et à plus forte raison supérieures à toute multiplicité (2) ; elles sont donc identifiées dans le sein d'une hypostase unique (3), et nul doute que quand Proclus isolait l'unité absolue de la première trinité, cette seconde unité, formée de l'ensemble des *ἑνάδες*, supérieure à l'unité existante qui est l'essence et ne se trouve que dans la série des intellectuels, devenait le premier terme de la première trinité, et constituait, avec la dyade et le paradigme, la série des intelligibles.

Franchissons deux degrés sans sortir de cette trinité suprême, nous arrivons au *παράδειγμα*. Là se

(1) *Comm. Tim.*, p. 69. *Théologie selon Platon*, l. 3, c. 1 sq.

(2) Πᾶς θεὸς κατὰ τὴν ὑπερούσιον ἀγαθότητα ὑφέστηκε..... Ἀλλ' ἣ ἑνὰς, ταύτῃ ἀγαθότης, καὶ ἣ ἀγαθότης, ἑνάς. Στοιχ. θεολ., prop. 119.

(3) Πᾶσαι γὰρ αἱ ἑνάδες ἐν ἀλλήλαις εἰσὶ, καὶ ἥνωνται πρὸς ἀλλήλας· καὶ πολλῷ μείζων ἡ ἕνωσις ἐκείνων τῆς ἐν τοῖς οὖσι κοινωνίας καὶ ταὐτότητος. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 14.

trouvent aussi les idées les plus universelles, qui engendrent et contiennent toutes les autres (1) ; mais quoiqu'elles y paraissent encore supérieures à l'essence, elles sont déjà plus voisines de la génération. Une nouvelle transformation nous les montre dans la trinité intellectuelle, et jusque dans le δημιουργὸς, troisième terme de cette trinité ; et de chute en chute, nous arrivons ainsi à l'idée la plus voisine de la matière, et enfin à l'idée agissante, à celle qui imprime une forme à la substance, et qui, par conséquent, est moins une idée proprement dite que la participation de l'idée. C'est ainsi que tout est contenu dans le premier, et que l'ordre entier de la génération n'est qu'un développement et pour ainsi dire une expansion du divin.

Si l'on ajoute que l'idée, tant qu'elle demeure dans les régions du divin, est identifiée avec les dieux supérieurs de la mythologie (3), et que dans l'espace intermédiaire entre l'âme divine et la forme engagée dans la matière, elle représente les demi-dieux et les héros, on aura devant les yeux une esquisse à peu près complète de la trinité de Proclus, et il sera facile de voir qu'elle n'est que le résultat du travail accumulé de toute l'école, et la reproduction exacte, sous une forme plus systématique et plus sévère, de la théologie de Jamblique.

Maintenant que nous avons devant les yeux une

(1) *Théol. selon Platon*, l. 4, c. 29.

(2) *Comm. Parm.*, t. IV, p. 198.

(3) Στοιχ. θεολ., prop. 119. — Et Cf. *Théol. selon Platon*, l. 1, c. 30 ; l. 4, 5, 6.

sorte de plan de la théologie de Proclus, et que nous sommes à même de distinguer dans cette théologie ce qui reproduit la doctrine des *Ennéades*, et ce que Proclus y a ajouté, soit de lui-même, soit en s'aidant de la tradition, nous pouvons apprécier cette dernière partie, et chercher ce qu'elle contient de sérieux, ce qu'elle a de vain et de chimérique.

Un seul Dieu en trois hypostases, chaque hypostase divisée elle-même en triade, et les termes de ces triades devenant quelquefois la synthèse d'une triade nouvelle; les unités et les monades, c'est-à-dire les grands dieux et les dieux inférieurs identifiés avec les hypostases de ce Dieu un et multiple; cette multiplicité d'unités ou de monades n'altérant pas la simplicité de l'hypostase qui les contient; ces innombrables degrés qui séparent le monde de Dieu, et qui pourtant l'en rapprochent, grâce aux liens de la nécessité et de la proportion, tout cet ensemble si bien lié, si éminemment régulier et systématique, mais en même temps si arbitraire, si dénué de preuves, semble au premier coup d'œil recéler bien peu de philosophie; et un examen peu attentif ne voit dans cet échaffaudage qu'une savante organisation de doctrines chimériques, assez semblable à cette science compliquée, si difficile à acquérir, et si vide quand on la possédait, que l'apparition des méthodes et de l'esprit moderne a perdue et détruite, l'astrologie. Cependant nous avons vu comment l'hypothèse de la multiplicité hypostastique, fausse en soi, funeste, contradictoire, source des plus grands égare-

ments de Plotin et de ses successeurs, reposait sur une nécessité philosophique réelle, que des métaphysiciens de la puissance de Proclus, ou même de Jamblique et de Théodore, ne pouvaient pas perdre de vue lorsqu'ils semblaient uniquement occupés des détails extérieurs de leur hypothèse. Il en est de même des unités et des monades; sous cette apparence bizarre, se cache une véritable induction philosophique, déguisée sous cette forme puérile, et mutilée ou viciée par la nécessité de suivre en tout les règles de la géométrie pythagorique. C'est ce fond philosophique et sérieux qui ressort avec une nouvelle lumière de la théologie de Proclus, et qu'il nous reste maintenant à mettre en lumière. Nous l'avons déjà dit : Proclus ne change pas la théologie de Plotin. Cette théologie a deux aspects; Plotin a développé surtout le côté négatif de leur théologie commune, et Proclus le côté positif. C'est ainsi que son système, loin de contredire celui de Plotin, achève de le développer et de le faire connaître.

De même que l'hypothèse de la trinité est sortie de la nécessité de concilier les résultats de la dialectique avec l'explication des phénomènes physiques, les transformations successives que subissent les idées suprêmes à mesure qu'on s'élève dans les hypostases du divin, tiennent à la conciliation opérée entre ces deux points de vue. Toute la spéculation des Alexandrins dépend de cette double origine; pour les comprendre, il faut les placer sans cesse entre les physiciens et les éléates. Instruits par Platon à

remonter du monde des sens à l'intelligence, et par Plotin à s'élancer en Dieu du premier bond, et à redescendre ensuite jusqu'aux plus humbles limites de la création, avec une connaissance des derniers secrets de l'être puisée aux sources de la perfection infinie, tantôt ils construisent la chaîne dialectique, tantôt ils refont ce poëme du *Timée*, et semblent écrire l'histoire de la création. La dialectique, on le sait, n'est pas achevée par la découverte de l'idée. Entrevoir au-dessus de chaque être, l'être même dont il est l'image; sentir fortement que le type, l'universel, a seul de la réalité, de l'éternité; que le monde n'est que néant et poussière; rompre sans retour avec ces apparences, avec ce flot de la vie et de la mort, auquel on ne peut se donner sans participer du néant qui est en lui; livrer son âme à la méditation des essences intelligibles, qui la vivifient, l'anoblissent, la ramènent à Dieu, son origine et sa fin, et la remplissent de leur réalité et de leur éternité, ce n'est là que le commencement, le premier pas de la philosophie. Enfin, ce premier pas est fait : notre esprit connaît ce monde des idées, voisin de la terre, mais bien supérieur à la terre; le monde que nous quittons, que nous repoussons du pied, s'enfuit loin de nous, comme un long et pénible rêve qui nous laisse enfin à nous-mêmes; l'amour a fait ce prodige. Est-il assouvi? Loin de là, l'amour s'accroît par la possession de son objet. Ces idées, si voisines de leurs images, nous cachent encore, elles nous voilent l'essence incréée, et l'unité qui est au

delà de l'essence. Qu'est-ce donc que l'amour, s'il n'aspire pas à l'absolu lui-même? Approcher, approcher sans cesse de cet idéal, de cette source unique du bonheur, sentir croître à la fois et son amour, et son espérance, et sa force, ces trois conditions de la philosophie que Platon appelle des ailes, à mesure qu'on surmonte les obstacles, qu'on laisse fuir derrière soi les images, les voiles, les intermédiaires, et que l'on commence à entrevoir Dieu de plus près, telle est la vie philosophique, sans cesse agitée, inquiète, agissante, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé le repos dans l'extase. Les premières idées, c'est-à-dire les plus basses, doivent donc être simplifiées encore; il faut donc chercher des idées de ces idées, les réduire et les réduire de nouveau, et marcher ainsi à l'unité, jusqu'à ce que, par la conception des lois les plus générales, on arrive à faire tout dépendre de quelques types universaux, dont les différences mêmes vont bientôt tomber pour faire place à l'unité pure. Mais ces idées supérieures que sont-elles? Des abstractions? Quoi, inférieures à leurs images? C'est la négation même de la dialectique. Le dialecticien abstrait sans doute, mais il n'abstrait que des limites; la réminiscence est proprement l'appétit de l'être. A chaque abstraction nouvelle, l'être s'accroît, et le terme le plus universel est celui qui n'a plus de limites. Lorsque Aristote parcourt la série des généralisations (et il la parcourt à la suite de Platon, mais dans un esprit bien opposé), il va des conceptions les plus simples aux concrets, seuls complexes, et

qui sont pour lui la réalisation des catégories dans la matière. Mais Platon, qui donne de l'être aux universaux, et qui en fait les causes des individus multiples, ne peut pas ôter à la cause ce qui est dans l'effet ; ses abstractions ne peuvent pas porter sur l'être même. Aussi fait-il consister l'essence dans le genre, Aristote dans la différence. Chaque idée contient donc très-réellement tous ses homonymes. Ce qu'il faut ajouter à une idée pour avoir un individu sensible, ce n'est pas, comme dans Aristote, la réalité; au contraire, c'est l'ἑτερότης, c'est la diminution par conséquent, car la division, qui n'est que cela, n'existe et ne peut exister que par le néant, comme dans l'ordre physique, le mouvement suppose le vide. Ce n'est donc pas une métaphore que l'on emploie, quand on dit que l'idée contient le multiple, qu'elle le contient éminemment sans cesser d'être une; c'est l'expression simple et précise du résultat le plus général de la nature des idées.

Il ne faut donc pas raisonner comme Aristote et les stoïciens; il ne faut pas dire : l'idée la plus générale est celle qui possède le moins d'être, ou le moindre nombre d'attributs réels. Au contraire, l'idée la plus générale possède positivement tous les attributs réels. On peut affirmer d'elle tout ce qui est objet d'affirmation. On doit en nier tout ce qui est négation. Elle est le tout, non-seulement parce que d'elle tout doit sortir, mais parce que tout y est déjà. Tout y est enveloppé si l'on veut; mais à con-

dition que cet enveloppement soit la plénitude de l'être et de la réalité.

Comment donc se fait-il que les Alexandrins et Platon lui-même fassent du premier l'Ineffable? N'est-ce pas là une contradiction?

Tant s'en faut, cette double conséquence sort directement de la dialectique. L'un de ces principes ne va pas sans l'autre. Si l'on ne peut rien dire du premier, ce n'est pas que Dieu soit le néant, c'est que toute affirmation humaine implique une limitation. Il est donc au-dessus de toute parole, par l'absence de privation, comme le néant est ineffable et incompréhensible par l'absence de l'être.

Pourquoi donc n'arriverait-on pas à dire en même temps que Dieu n'est pas, et que tout être dérive de lui? Ce Dieu qui n'est pas, est si éloigné du néant, qu'il en est le contraire. Τὸ δὲ αὖ πρὸ τοῦ ὄντος ἓν, μὴ ὂν μὲν ἔστιν, οὐ μέντοι καὶ οὐδέν (1).

Pourquoi ne dirait-on pas qu'en un sens, ce Dieu ineffable, supérieur à l'essence, contient toute essence et toute réalité; qu'il les contient, dis-je, car c'est trop peu de dire qu'il les produit et qu'il les fonde.

Ainsi nous renonçons à concevoir et à exprimer ses perfections; mais non pas à dire qu'il est parfait, c'est-à-dire que tout ce qui est perfection est en lui.

Une perfection a-t-elle des limites? Par définition, elle n'en a pas. Et celui qui a toutes les perfections, n'a-t-il pas des perfections en nombre infini? Car

(1) *Comm. Parm.*, t. VI, p. 54.

si le nombre de ses perfections n'est pas infini, quoique chacun de ses attributs soit parfait, il a des limites.

Mais qu'est-ce que l'infini en nombre? L'infini en nombre, s'il est actuel, est évidemment l'unité. Et l'on peut dire, avec une égale profondeur, que Dieu est l'unité parfaite qui ne souffre aucune division, ou qu'il est la totalité des perfections infinies en nombre infini.

Considérez-le en lui-même; pensez à lui dans son fond : il est l'unité, par la pleine possession de sa nature parfaite. Considérez-le dans son rapport avec le monde, il est l'être dans lequel toutes les perfections coexistent.

Telle est en effet la théologie de Proclus; telle est la première modification qu'il fait subir à la philosophie de Plotin. Il ne change pas cette philosophie; il la termine et la complète.

Il dira bien avec Plotin que l'absolu est non existant, mais à condition que cette non-existence soit meilleure que l'existence (1). Ces deux principes sont dans Plotin (2), et même le premier ne se comprend que par le second; mais Plotin n'avait développé que le premier, Proclus leur fait à chacun une part égale. Dieu en soi, c'est l'un absolu. Le Dieu du monde, c'est l'unité qui comprend dans son sein toutes les

(1) Τῇ δὲ ἐνθεαστικῇ περὶ τὸ ἓν ἐνεργείᾳ τὸ ἀποφατικόν ἐστι καὶ ἐν ταύταις τῆς γνώσεως οὐ γὰρ ὅτι ἐστι τὸ ἓν γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ τὸ κρεῖττον τοῦ ἔστιν, κ. τ. λ. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 53.—Cf. ci-après, l. 5, c. 5, *ad fin.*

(2) Cf. *Enn.* 6, l. 4, c. 2; et ci-dessus, l. 2, c. 5, t. I, p. 375.

Unités, c'est-à-dire toutes les perfections dans tous les ordres, à l'infini.

Si Proclus ajoute les triades, et les triades de triades, ce n'est pas la substitution d'un nombre déterminé à un nombre infini, c'est l'expression pythagorique de l'infinité. Les monades du Παράδειγμα sont au nombre de quatre, à cause de la tétractys, parce que tout est compris dans ce symbole (1).

(1) *Comm. Tim.*, p. 42.

CHAPITRE IV.

DE LA PRODUCTION DU MONDE.

Proclus attribue la fonction de δημιουργὸς à l'Esprit, et non à l'Ame. Il regarde la puissance créatrice comme une conséquence de la grandeur de Dieu, et non comme une sorte d'abaissement. S'il place le δημιουργὸς au second rang au lieu de le mettre au premier, c'est parce que sa puissance est limitée, et non parce qu'il est une puissance. Triades contenues dans l'unité du δημιουργός. Explication de la multiplicité du monde.

Le principe nouveau que nous venons de reconnaître dans Proclus, et qui consiste à interpréter l'apparente inanité du Dieu de Plotin par la plénitude de toutes les perfections réellement existantes, a pour suite nécessaire l'attribution à cette première hypostase, de la puissance créatrice, que Plotin lui refuse et que Proclus lui restitue.

Selon Plotin, le δημιουργὸς est la dernière hypostase divine, parce qu'il est la première cause, et que la puissance créatrice est une imperfection dans celui qui la possède et dans celui qui l'exerce; selon Proclus, le δημιουργὸς est une des hypostases inférieures, parce qu'il n'est pas la première et la plus parfaite des causes, car la cause la plus parfaite étant infinie ne peut être ni nommée, ni comprise.

C'est la même contradiction extérieure, et au fond

la même ressemblance que nous avons déjà signalée sur un autre point entre la doctrine de Plotin et celle de Proclus. La doctrine de Proclus sur le δημιουργὸς, est la conséquence légitime, ou plutôt le corollaire de sa doctrine sur l'unité absolue.

Quoique toute la théologie des Alexandrins, à l'exception de leur premier principe, soit construite en vue de la génération et y tende, cependant, parmi les hypostases dont ils composent la divinité, il en est une qui représente plus directement, plus complètement l'action de Dieu sur le multiple. Cette hypostase est l'âme, suivant Plotin, et l'intelligence suivant Proclus; telle est, sans contredit, de toutes les différences qui les séparent, la plus importante et la plus réelle, sinon en elle-même, du moins par les principes auxquels elle se rattache. De ces deux opinions, laquelle est la plus conforme à la doctrine de Platon, laquelle est la plus philosophique, l'hypothèse de la trinité admise? On peut répondre que Platon n'ayant pas distingué avec rigueur l'âme et l'intelligence divine, et n'ayant même pas déterminé d'une façon nette et précise le rôle et la place de la volonté, soit en Dieu, soit en nous-mêmes, c'est plutôt, suivant lui, Dieu tout entier, qu'une des facultés de Dieu, qui produit le monde; que cependant Platon a connu et démontré l'immobilité de l'intelligence, qu'il a au contraire considéré l'âme comme mobile, et qu'il semble par conséquent assez conforme aux principes de sa philosophie, lorsqu'on établit, comme les Alexandrins,

une distinction si complète entre l'esprit et l'âme de Dieu, de réserver à l'âme la qualité de δημιουργὸς, et de laisser le νοῦς dans son immobilité. D'ailleurs, quand on admet l'hypothèse de la trinité, en vertu de quel principe s'efforce-t-on de décomposer ainsi en trois hypostases la nature simple et unique de Dieu? N'est-ce pas pour éloigner autant que possible la première hypostase divine de la multiplicité et du mouvement? La doctrine qui attribue à la troisième hypostase la production de la génération, semble donc plus conforme à l'hypothèse en elle-même, que celle qui l'attribue à la seconde. Pourquoi une âme, si le νοῦς est δημιουργός? C'est que, suivant Proclus, un esprit ne peut exister que dans une âme. Cela se conçoit, lorsque l'esprit n'est ni mobile, ni auteur du mouvement; mais ce principe ne semble plus pouvoir être admis quand on fait venir le νοῦς après la vie et l'être, et quand on lui attribue une force active et efficace. Que sera d'ailleurs cette âme, si le νοῦς gouverne le monde directement? Quelle sera sa fonction, quel sera son but? On dirait que l'âme n'intervient dans la philosophie de Proclus que pour achever la trinité. Lorsque nous remontons à Dieu en partant du monde créé, la première hypostase qui nous frappe, c'est l'âme divine; elle est donc le roi véritable, elle est le Dieu de la création, ou elle n'est rien. Qu'importe qu'elle reçoive elle-même le mouvement et la vie qu'elle nous communique? L'intelligence est-elle donc au premier rang? Ne descend-elle pas de l'unité? Si l'on ôte sur un tel fondement

la qualité de δημιουργὸς à la dernière hypostase, c'est à la première et non à la seconde que la création doit appartenir.

Mais au lieu de discuter dans l'hypothèse de la trinité, laissons là ces distinctions hypostatiques, et voyons ce que ces doctrines représentent. Le νοῦς paraît être plutôt la pensée de Dieu, et la ψυχή sa volonté. Proclus a-t-il donc voulu que la pensée divine fût efficace par elle-même, et Plotin que l'intervention de la volonté libre de Dieu fût nécessaire?

Nous verrons, il est vrai, que suivant Proclus, la volonté est placée dans l'intelligence, et par conséquent au-dessus de l'âme; mais nous verrons aussi que dans l'intelligence, la force qui s'exerce naturellement précède et domine la liberté; que l'αὐτοζῶον, antérieur à l'activité volontaire, est déjà doué d'efficace, et qu'il fait sentir son influence, à travers la chaîne des intermédiaires, jusqu'aux dernières limites de la création.

Il semble donc que cette théorie soit contraire à la liberté divine et à la Providence, et que la doctrine de Plotin, en éloignant la production du monde de la première hypostase de Dieu, et en l'attribuant à la ψυχή, ait pour effet de marquer moins fortement la nécessité de la création et de ses modes.

Cependant, il faut l'avouer, si Proclus sacrifie la liberté à l'action nécessaire, il ne fait en cela que suivre l'esprit dominant de la philosophie de Plotin. Plotin dit bien que c'est la ψυχή qui produit le

monde; il s'attache même à établir fortement le dogme de la Providence; mais dans le fond, avant l'opération de la ψυχή, la loi des émanations existe; la ψυχή elle-même émane du νοῦς, et le νοῦς de l'unité absolue. Cette succession nécessaire des émanations se continue en dehors de Dieu, en dépit de la Providence. Proclus est infidèle à Plotin, mais en vertu des principes de Plotin. Dans les *Ennéades*, la Providence est à la surface, et la nécessité au fond. On exalte la volonté libre de Dieu qui a produit le monde; mais derrière cette volonté, et au-dessus d'elle, se place le trop plein de l'unité, ὑπεροχή, qui déborde fatalement, et produit le multiple : ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο.

La différence entre Plotin et Proclus n'a donc aucune importance relativement au dogme de la Providence et de la liberté divine; mais il en est tout autrement si l'on voit, dans cette attribution de la δημιουργία à une hypostase supérieure, la réhabilitation de la force active. Cette question cesse alors d'être renfermée dans les limites de l'hypothèse trinitaire; elle touche au fond même des doctrines de l'école. Et qui ne voit qu'on ne peut relever l'action créatrice en Dieu, ou la liberté dans l'homme, sans ébranler les fondements du mysticisme?

Déjà nous avons vu Proclus placer la vie avant l'intelligence, dans les hypostases divines. Qu'est-ce que la vie? n'est-ce pas l'expansion de l'être? Vivre, n'est-ce pas se développer? Voilà déjà une place élevée assignée à la notion de force; la voilà comptée

pour une hypostase, comme l'être, comme la pensée, et avant la pensée elle-même. Il est vrai, l'être est encore au-dessus. C'est que le développement est déjà contenu dans l'essence; mais n'est-ce pas beaucoup que l'être n'arrive qu'à travers cet intermédiaire à se comprendre et à se saisir lui-même? En même temps que Proclus représente le νοῦς comme le seul δημιουργὸς, il ne fait pas dépendre uniquement de lui toute action. Le paradigme est déjà efficace. Comment ne le serait-il pas? N'est-il pas dans l'intelligible ce qu'est le νοῦς dans la série intellectuelle? Si la pensée est efficace, l'idée doit être efficace à tous les degrés, et d'autant plus efficace qu'elle est plus parfaite. Allons plus loin; se peut-il qu'il n'y ait qu'un seul premier principe dans un système, et que ce premier principe ne soit pas par excellence la force qui enveloppe toutes les autres? Et cela étant, par quelle confusion d'idées, par quel paralogisme parviendra-t-on à soutenir à la fois que le premier principe est parfait, et que la production est une imperfection?

Jamblique, sur ce point comme sur tant d'autres, le guide et le véritable maître de Proclus, avait prononcé une grande parole: Πᾶν τὸ θεῖον καὶ δρᾶν χρὴ καὶ μὴ πασχεῖν. Cette parole prononcée, c'est désormais la puissance, la force active, et non l'inaction, qui constitue la grandeur d'une hypostase.

Il y avait une équivoque au fond de la philosophie de Plotin, ou plutôt il y avait en lui deux tendances contradictoires. Platonicien, il était porté à glorifier l'action; mystique, à l'étouffer. L'histoire est pleine

de ces théories mystiques dans lesquelles la liberté, l'action ne sont si durement réprimées, que parce qu'on a d'abord trop bien senti toute leur force. Il en est de la morale comme de la métaphysique. Combien doivent être violentes et passionnées ces âmes que la mortification et le martyre quotidien conduisent à l'anéantissement de l'amour de soi et de la volonté!

L'action est partout dans le système de Plotin; la dialectique, c'est l'action, c'est l'usage viril de la pensée incessamment poussée par l'effort de la volonté à la conquête du vrai; le πόλεμος, cette guerre des deux principes dont la lutte remplit le monde, c'est l'action, la force énergique constituant et gouvernant toute réalité. Dieu, dans ce système, a beau être immobile, c'est une immobilité vivante, puissante, efficace; ce n'est pas l'immobilité du néant et de la mort. Dieu est immobile parce qu'il produit sans erreur, sans effort et sans caprice; comme il fonde par sa volonté un monde dans lequel tout est enchaîné, il n'est pas seulement la première force, mais toute force; et les êtres qui participent de lui sont d'autant plus puissants et forts, qu'ils s'en rapprochent de plus près et en participent davantage. Abuser de sa liberté, faire le mal, est-ce agir véritablement? Non, c'est tuer en soi la liberté et la puissance. L'action désordonnée, contraire à loi de Dieu, l'action arbitraire n'est pas l'idéal de l'action; c'est une passion au contraire, une défaite; c'est la preuve et la conséquence de l'affaiblissement et de la dégradation de la liberté. D'où il suit que pour Plotin,

l'action sage, raisonnable, conforme aux desseins de la Providence, est dans l'agent un accroissement et une augmentation de l'être.

Mais si Platon bien interprété, si l'usage de la raison et de la dialectique, si l'impulsion de son propre génie mènent Plotin dans cette voie, le mysticisme dans lequel il finit par se jeter détruit et condamne tous ces commencements. On débute par la science, on finit par l'extase; l'action d'abord, le repos ensuite. Plotin lui-même nous le dit (1) : le philosophe, celui qui cherche, est semblable au voyageur suant sur le chemin; celui qui est au but reste en repos. Il n'agit plus; il se laisse être heureux; il est possédé tout entier, c'est-à-dire que de lui-même, de son énergie, de sa liberté, de sa personne, il ne reste rien. Au premier, les vertus pratiques, la lutte, le triomphe; au second, pour unique vertu, l'ἕνωσις, dans laquelle il n'y a plus de pratique. A la philosophie, pour Dieu suprême, le Dieu organisateur et tout-puissant du *Timée;* mais au mystique, par delà ce Dieu, l'unité ineffable, que l'on ne connaît que par l'extase (l'extase que Porphyre appelle un sommeil), un Dieu d'autant plus grand qu'il est plus dépouillé, supérieur à l'être et à la puissance, non pas parce qu'entre la cause première et son produit il n'y a ni mesure commune, ni nom commun, mais parce que produire, causer, créer, c'est sortir de soi, c'est s'appauvrir, se diminuer, se mouvoir; c'est prendre la basse et humiliante condition de créateur; c'est

(1) *Enn.* 4, l. 4, c. 12.

entrer dans le monde en quelque façon, en faire partie, subir des rapports, être déterminé, modifié; c'est devenir le premier des êtres, tandis que Dieu est proprement l'Absolu au-dessus de l'Être.

Mais quoi, ce Dieu néant, ce Dieu dépouillé restera-t-il dans son inaction, dans sa solitude? Est-il étranger au monde? Ce monde existe-t-il sans lui? Y a-t-il deux principes, deux existences nécessaires? L'homme connaît-il d'une part un système dont il fait partie et qui se suffit à lui-même, et de l'autre un Dieu inutile, sans action sur le monde, sans détermination, sans rapport? Non, il n'y a qu'un Dieu, qu'un principe, qu'un système. Le monde est un système où il n'y a point d'épisode; c'est une monarchie. Le premier a beau être incompréhensible, il a beau être dépouillé, c'est à lui en définitive que tout commence. L'être, si le premier n'est pas de l'être, n'apparaît au-dessous de lui que parce qu'il sort de lui; l'être n'est pas, lorsqu'il apparaît, un élément nouveau qui apporte plus de grandeur ou de réalité; c'est une forme inférieure de la beauté, de la vérité, de la réalité qui est en Dieu. L'Absolu est donc cause pour Plotin, en dépit de Plotin lui-même. Il n'importe qu'il le nie en décrivant sa nature, s'il l'affirme nécessairement en racontant le poëme du monde. Voilà la ruine de toute cette philosophie surhumaine; voilà la chimère de tout ce mysticisme. Si l'on ne peut être cause sans déchoir de la perfection absolue, Dieu n'est donc pas parfait, c'est-à-dire il n'est pas Dieu. Que répondre? Y a-t-il des artifices

de langage, des divisions hypostatiques, qui puissent parer à ces conséquences, ou même les dissimuler? Si donc Plotin ne peut empêcher Dieu ni d'être parfait, ni d'être cause, pourquoi n'avoue-t-il pas que la cause et la perfection ne s'excluent pas? Plotin a dépassé ses prémisses dans sa conclusion. Au lieu de dire que Dieu (la première hypostase de Dieu) est une cause incompréhensible, ce qui est philosophique, ce que l'on peut démontrer, ce qui même est nécessaire, il a soutenu qu'absolument la première hypostase n'était pas cause. De là le mysticisme, de là la contradiction.

Tantôt, il dira que l'unité absolue n'est pas cause; tantôt, forcé dans ses derniers retranchements, il avouera qu'elle produit; mais par sa nature, par nécessité, sans connaître ce qu'elle produit, sans y penser, sans penser même, surtout sans désirer et sans aimer sa créature. A ce prix, la perfection paraîtra sauvée, et l'immobilité divine. En effet, désirer le moins quand on est le plus, l'imparfait quand on est le parfait, n'est-ce pas dégénérer? Mais Plotin ne se demande pas si l'action aveugle, fatale, est plus parfaite que l'action intelligente et libre. Vous voyez du défaut dans la volonté et dans le désir; et qu'est-ce donc que la fatalité, que la nécessité? Votre principe vous poussait à ne rien affirmer; mais maintenant vous affirmez à l'excès; vous décrivez l'action du Dieu incompréhensible, et pour l'élever au-dessus de l'action du δημιουργὸς, vous laissez à celle-ci la liberté, la Providence, et il ne vous reste plus pour

l'Unité qu'un écoulement, une émanation nécessaire.

De quelque façon que l'on considère les trois hypostases du Dieu de Plotin, partout c'est l'inaction qui domine. La première hypostase, la plus divine, la plus parfaite, est établie dans un absolu repos; cela ne se peut, il faut bien qu'elle produise, ne fût-ce que la seconde hypostase : on dévore cette contradiction, sauf à la pallier, à l'exténuer; et lorsqu'enfin, par nécessité, outre cette force aveugle de la première hypostase, qui évidemment ne peut suffire, on se résout à placer en Dieu une vertu créatrice, on la relègue au dernier rang comme un abaissement, comme une honte. Il semble que Dieu ne soit plus Dieu, s'il produit. Plotin avait démontré sans réplique, sur les traces d'Aristote, que Dieu ne peut être mobile sans dégénérer de lui-même, sans faire partie du monde, sans perdre le rang et la dignité de premier principe; et il n'entrevoyait même pas que la cause du mobile pût être immobile. Il attribuait sans hésiter à son Dieu incorporel la production des corps; mais une telle différence entre la cause et l'effet ne l'éclairait pas. Il se voyait entre le Dieu-cause finale d'Aristote, hypothèse profondément dualiste et par conséquent contraire à toute saine philosophie, et la trinité hypostatique. Il répétait après Platon, cette définition de l'âme : L'âme est un moteur qui se meut lui-même. Il n'écoutait pas l'objection d'Aristote, qui demande si le même peut donner et recevoir : objection solide cependant, pour quiconque étend jusqu'à la cause le mouvement

qui est dans l'effet. Personne, mieux que Plotin, ne devait comprendre que la cause ne peut être égale à son produit; sa philosophie reposait sur ce principe; elle n'est autre chose qu'une longue tentative pour montrer que la cause du multiple n'est pas multiple. Par quelle fatalité n'a-t-il pas vu qu'il en devait être de même de la production du mouvement? S'il avait bien compris que la force simple, ou monade, qui constitue un être, fait sortir de soi le mouvement et la vie sans perdre sa simplicité, les hypostases divines lui seraient devenues inutiles, et il aurait échappé à la double contradiction d'appeler un ce qui est multiple, et divin ce qui est imparfait.

Plotin a sans doute raison de ne pas faire Dieu à l'image de l'homme; il a raison de placer au sommet de la science un Dieu incompréhensible; mais si l'être n'est pas univoque en Dieu et dans la créature, ce seul fait, que toute créature participe de Dieu et tire de lui tout ce qu'elle est, devait l'avertir que le réel est en Dieu sous sa forme la plus éminente et la plus parfaite. Pour avoir confondu la réalité de l'être avec ses conditions, il a fait un Dieu qui, à force de ne rien garder du monde, ressemble au néant. Il a creusé de si profonds abîmes entre son Dieu et le monde, que ce Dieu semble s'évanouir.

Il met donc l'intelligence et la puissance en Dieu, non pas pour accomplir la perfection, mais pour abaisser Dieu et le rapprocher du monde. Aristote avait dit avec profondeur : Si Dieu ne pense pas, où s'adressent nos respects? L'unité immobile, supé-

rieure à l'être et à la pensée, est tout ce que Plotin propose à notre adoration et à notre amour.

Est-il donc nécessaire de désirer pour aimer? L'amour, dans l'homme qui peut faillir, est une faiblesse toutes les fois qu'il descend au-dessous de l'homme; mais que savez-vous de l'amour, tel qu'il serait en Dieu, s'il y était? Cette limite, cette dure condition de tout amour dans l'homme, est-elle l'essence de l'amour? ou ne serait-elle pas au contraire une restriction dans la puissance d'aimer?

Dans l'homme même, dans l'ordre de la psychologie, ne portez-vous pas des jugements trop sévères? Ne faut-il voir dans l'action que la production de phénomènes multiples? L'amour est-il toujours passif? Et n'y a-t-il pas aussi des œuvres qui sont de l'amour? Aimer Dieu, ce n'est pas absorber sa pensée dans une contemplation inerte, et livrer son cœur aux molles langueurs de l'extase. C'est vivre, c'est agir, c'est tendre librement, volontairement vers Dieu, c'est le chercher, c'est le donner pour but et pour unique fin à l'énergie de toutes ses facultés, c'est lutter sans repos ni trêve contre les barrières qui nous séparent de lui.

Cependant quelle est l'origine de la dialectique? N'est-ce pas la réminiscence, la réminiscence qui est déjà un amour? En nous-mêmes, au fond de notre intelligence, nous retrouvons l'idée de la perfection, obscure, enveloppée et comme étouffée : c'est pour la posséder de nouveau, dans toute l'ancienne splendeur, que les âmes amoureuses embrassent si ardem-

ment la dialectique. Ce parfait, cet idéal que nous poursuivons, est en effet le suprême objet de la pensée, mais il est aussi l'objet de l'amour. Et comment l'aimerai-je, s'il ne m'aime pas? Plotin l'appelle quelquefois le Père; qu'il soit le Père en effet, qu'il puisse l'être. L'esprit a beau parcourir toutes les hypostases, il ne se sent pas contenté; voilà bien la pensée, voilà la force, mais où donc est l'amour? A quoi bon, s'il faut en venir là, à quoi bon tout le mysticisme? Mystiques, c'est l'amour que vous oubliez. Vous construisez toute la théologie sur ces deux mots : Que faut-il que Dieu soit pour être parfait? Que faut-il que Dieu soit pour être cause? C'est que vous n'aviez écouté que l'expérience et la spéculation. Que n'écoutiez-vous votre cœur? Que ne disiez-vous aussi : Que faut-il que Dieu soit pour être aimé?

C'est là que Proclus l'emporte. En osant envisager de plus près les conditions de la création, il approfondit la notion de cause sans rien ôter à la perfection de Dieu. Il garde dans sa doctrine le Dieu absolu de Plotin dans toute sa rigueur, ce Dieu tellement parfait, que les hommes n'en peuvent parler que négativement, tant il y a de néant dans leurs pensées et dans tout leur être; mais lorsqu'il vient ensuite à considérer ce Dieu dans ses rapports avec le monde, obligé d'affirmer, il ne commet pas la faute de Plotin, qui, parmi toutes les causes, va choisir la moins parfaite pour atténuer d'autant l'affirmation à laquelle il se voit réduit, et que la nécessité lui arrache. Tout au contraire, c'est la cause sous sa forme

la plus complète que Proclus attribue à Dieu. Créer est un acte tout divin, et l'acte de créer appartient au Premier d'une façon ineffable et incompréhensible. Si le δημιουργὸς n'est pas l'unité elle-même, c'est qu'il ne représente pas la puissance créatrice dans son fond; lui-même est déjà un produit; il est spécifié, déterminé; il est en rapport avec la δημιουργία. C'est en quelque sorte l'énergie de Dieu qui se manifeste en Dieu lui-même, avant de se manifester dans ses œuvres. Il n'y a donc aucune vertu dans le δημιουργὸς qui ne soit dans le Premier. Proclus peut donc rendre à la force, à la cause, toute sa dignité. Il ne regarde pas la création comme une chute. Il échappe aux deux contradictions de Plotin, l'une qui consiste à dégrader la nature divine, et l'autre à faire commencer les émanations à la seconde hypostase après avoir relégué la vertu créatrice au troisième rang. Il peut dire ouvertement, sans restriction ni réserve, que dans l'unité absolue, dans ce dernier et inaccessible sanctuaire de la divinité, qui est Dieu par excellence, toute cause, toute idée, tout mouvement sont déjà compris et enveloppés sous une forme éminente et parfaite; que la pensée humaine les y place invinciblement sans toutefois les y apercevoir; qu'elle commence à les saisir lorsque cette énergie se déploie pour tendre à l'action, et qu'elle les aperçoit enfin avec plus de clarté à mesure que de transformation en transformation cette force unique se développe et s'épanouit, à mesure qu'en s'abaissant elle se rapproche de nous.

Cette interprétation de la hiérarchie qui existe entre les diverses hypostases, quoiqu'elle porte des conséquences toutes nouvelles, et qu'elle semble en quelques points contredire la doctrine de Plotin, ne fait cependant que la rectifier. C'est, si on peut le dire, la doctrine de Plotin arrivée à l'intelligence d'elle-même. Sans doute on voit d'un côté une théorie qui n'accorde l'être et la puissance aux hypostases inférieures de la divinité que malgré elle, et qui croit par là rapprocher Dieu de nous, et par conséquent le diminuer; de l'autre, une philosophie qui tout en convenant que l'être et la puissance ne sont pas univoques en Dieu et dans la créature, tout en soutenant que Dieu, dans sa perfection infinie, est pour nous incompréhensible et ineffable, lui attribue cependant quelque chose qui n'est ni l'être ni la force, tels que nous les concevons et les possédons, mais qui en est la source, la cause infinie et divine; une philosophie qui, par conséquent, en donnant sans hésiter ces qualifications d'être et de force créatrice aux hypostases inférieures, ne croit pas les abaisser, mais les relever, et qui enfin les distingue du Premier, non pas comme Plotin, parce qu'elles possèdent l'être et la force, puisque le Premier les possède aussi d'une façon plus parfaite et les leur communique, mais parce que ces deux perfections divines étant moins parfaites, et, pour ainsi dire, moins infinies, dans les hypostases inférieures que dans la première, se laissent plus facilement apercevoir, comprendre et nommer. Voilà, il faut l'avouer, une opposition qui semble

complète entre une doctrine où la possession de la puissance est une dégradation, et celle où la perfection diminue à mesure que la puissance est abaissée. Mais si l'on remonte aux causes pour lesquelles tous ces dogmes ont été introduits, on voit qu'au lieu de deux philosophies contraires nous n'avons ici qu'une seule et même philosophie, d'abord dévoyée, puis ramenée à son véritable sens par un effort plus heureux de la pensée. Pourquoi Plotin a-t-il placé son Dieu au-dessus de l'essence? est-ce pour arriver à une négation véritable, et n'est-ce pas au contraire pour exalter et accomplir la notion du Dieu absolu, qui ne peut rien admettre dans son sein de mobile et de déterminé? Son Dieu, comme celui de Proclus, est donc un Dieu réel, un Dieu puissant. On est plus près de la vérité en disant qu'il n'y a hors de lui ni être, ni puissance, que si l'on disait qu'il est le Dieu néant. C'est donc l'affirmation, ce n'est pas la négation qui lui est analogue; et si Plotin se condamne à ne parler de lui que par négation, c'est par mépris pour la pensée humaine, c'est pour exalter de plus en plus la grandeur de Dieu aux dépens de la nôtre. Quand il élève son Dieu au-dessus de l'être, ce n'est pas Dieu qu'il donne au néant, c'est l'homme. Mais si plus tard, pour accomplir la science, il se voit contraint à affirmer quelque chose, sinon de la nature de Dieu, du moins de son action, sera-t-il fidèle à lui-même en choisissant l'affirmation la plus humble, pour s'écarter le moins possible de ce parti pris de négations obstinées qui fait le caractère de son mysticisme?

Tant s'en faut, c'est là qu'est l'erreur. S'il n'est plus temps de nier, s'il faut enfin malgré tout attribuer à Dieu quelque réalité, c'est la plus haute et la plus compréhensive qu'on doit choisir. Après avoir dit que Dieu est au-dessus de toute puissance, si l'on est contraint de lui attribuer la puissance de créer, ce n'est pas dans la nature matérielle qu'il faut aller chercher une image affaiblie et dégradée de la création; c'est dans la force vivante, animée et volontaire que nous sommes. Il est vrai de dire que Dieu est parfait, et par conséquent incompréhensible et ineffable; il est donc vrai de dire qu'il n'est ni l'être ni la puissance que nous connaissons et que nous possédons; mais cela n'est vrai qu'à une condition, c'est que ce soit en Dieu plénitude et non pas défaut, c'est que l'être et la force qui sont dans le monde ne soient pas inférieurs à Dieu parce qu'ils sont de l'être et de la force, mais parce qu'ils sont du fini, du déterminé, du multiple, du mobile.

Déjà, avant Proclus, Jamblique avait introduit dans ce Dieu dépouillé de Plotin les dieux intelligibles, c'est-à-dire, la puissance, la fécondité, la vie, les formes et les causes incompréhensibles pour nous, mais réelles, mais éminentes, de la perfection dans tous les ordres. C'est en ce sens qu'un progrès philosophique s'est accompli dans l'école; progrès chèrement acheté, puisqu'on donne à la théurgie ce que perd le mysticisme. Mais enfin, de quelque façon que l'on pût s'y prendre, il fallait bien que la cause fût réhabilitée. Si l'école ne devenait pas Éléate, si

elle ne se perdait pas dans un mysticisme extatique, il fallait qu'elle revînt à une doctrine plus acceptable sur la nature de la force et la dignité de l'acte créateur.

Proclus admet donc, comme Plotin, que Dieu est au-dessus de nous, que Dieu est incompréhensible, que les attributs de la nature nécessairement limités ne peuvent lui convenir; mais reprenant et approfondissant la doctrine de Jamblique, il sait en même temps que toutes ces négations accumulées ne portent que sur des abstractions ou des limites, que Dieu est le fond inconnu, la cause inconnue de toute réalité, et par conséquent, qu'il possède en lui d'une façon incompréhensible et ineffable l'essence même de toutes les perfections qu'il répand au dehors (1).

Pourquoi donc des hypostases? C'est que la révolution n'est pas complète. Ainsi, nous voyons Proclus accorder une efficace au paradigme, lequel est supérieur au δημιουργὸς, et même une efficace plus réelle et plus étendue; cependant, pour expliquer toute la diversité du monde, pour rendre en quelque sorte plus humain le gouvernement de Dieu, il admet un δημιουργὸς dans les hypostases inférieures. Toute sa philosophie repose sur les traditions, sur les théories numériques, sur l'ascension proportionnelle. Non-seulement il développe ainsi la nature de Dieu dans une

(1) Ὡς γὰρ ἐνταῦθα τὰ γένη τῶν εἰδῶν ἢ ἐν πλείοσι φαντάζεται, ἢ πλειόνων κατηγορεῖται, οὕτω τὰ ἐν ἐκείνοις ἐστὶν ἀρχικώτερα καὶ τελειώτερα καὶ περιληπτικώτερα τῶν ἄλλων εἰδῶν, ἁπλότητί τε διαφέροντα, καὶ γονίμῳ δυνάμει τῶν περιεχομένων, κ. τ. λ. *Comm. Parm.*, t. V, p. 216.—Cf. *Comm. Tim.*, p. 180.

suite d'hypostases différentes, mais au-dessous de Dieu, il place comme Jamblique et tous les Alexandrins, des ministres de Dieu, anges ou démons, qui se partagent l'exercice de la Providence, et personnifient en quelque sorte les forces de la nature. La vertu créatrice n'est plus en Dieu un abaissement; mais de même que l'unité absolue est le véritable modèle de tout ce qui existe, quoiqu'au-dessous d'elle le paradigme occupe le dernier rang de la trinité intelligible, la puissance créatrice est enfermée dans l'unité absolue sous une forme incompréhensible et parfaite; elle est déjà moins parfaite et plus déterminée dans la dyade; moins parfaite encore dans le paradigme, et dans la première hypostase de la trinité intellectuelle; et nous la voyons ainsi décroître en perfection, et acquérir par là même une détermination plus exacte, jusqu'à ce qu'elle revête enfin la forme qui nous la rend plus accessible, dans le νοῦς δημιουργικός. La différence des deux points de vue est donc manifeste : Plotin relègue le δημιουργὸς au dernier rang, parce qu'il condamne la force et la méprise; et Proclus, au contraire, parce que la force du δημιουργὸς est déjà en partie compréhensible pour l'intelligence humaine, et conséquemment très-inférieure à l'énergie créatrice des premières hypostases.

Y a-t-il un δημιουργός? Quel est-il? Est-il unique ou multiple, simple ou divisible? Quelle est la nature de son action? Quelles en sont les formes, les différentes phases? Sur tous ces points, Proclus emprunte

beaucoup à ses devanciers ; quelquefois, mais plus rarement, il marche seul ; partout, il a sur le reste de l'école, l'avantage d'un système complet et régulier.

Il y a un δημιουργὸς, car le monde ne tient son organisation ni du hasard, ni de lui-même. Plotin rejetait le δημιουργὸς au dernier rang de sa trinité hypostatique (1). Quoiqu'il vît bien que pour Platon le δημιουργὸς était l'esprit, et non pas l'âme (2), il avait deux raisons capitales pour s'écarter en ce point de la pure doctrine platonicienne : l'une était la démonstration faite par Aristote de l'immobilité nécessaire du νοῦς, et l'autre ce mépris du mouvement et du multiple que Plotin avait emprunté à Platon, et transporté de l'effet, qui subit le mouvement, à la cause, qui le produit. Ni l'une ni l'autre de ces raisons ne subsistait dans son intégrité pour Proclus, et d'ailleurs le δημιουργὸς ne remplit pas exactement dans sa théologie le même rôle que dans Plotin. Chez Plotin la force créatrice appartient au δημιουργὸς et ne remonte pas au delà, ou si elle remonte, c'est sous une forme latente, déguisée, en dépit de Plotin lui-même. Dans Proclus, au contraire, le δημιουργὸς n'est qu'une vertu créatrice à la fois plus manifeste et moins parfaite ; plus manifeste, parce qu'elle est moins parfaite : les hypostases supérieures sont donc ouvertement considérées comme des causes, et comme elles sont et très-immobiles et très-parfaites, il suit de là que la

(1) Cf. ci-dessus, l. 2, c. 3 ; t. I, p. 269.
(2) Cf. *Enn.* 5, l. 1, c. 8.

qualité et la fonction de cause n'est un obstacle ni à l'immobilité, ni à la perfection de l'hypostase qui la possède. Proclus n'ayant donc pas les mêmes motifs que Plotin d'attribuer à l'âme la production immédiate du monde, réfute sur ce point sa doctrine, et transporte à l'esprit la qualité de δημιουργός. La polémique qu'il engage contre Plotin, à cet égard, roule sur deux points : le premier, c'est que Plotin est infidèle à Platon (1), et, comme nous l'avons vu, Plotin ne s'en défend pas ; le second, c'est qu'il y a, dans le monde, des esprits qui sont comme tels au-dessus de la nature de l'âme, et qu'ainsi, malgré la perfection divine de l'âme universelle, si elle produit des esprits, il y a quelque chose dans l'effet qui ne se trouve pas dans la cause (2). Cette opinion de Proclus, qui fait du νοῦς le δημιουργὸς (3), n'est du reste pas nouvelle dans l'école (4), et elle a moins d'importance par elle-même que par les principes dont elle est la conséquence et l'application.

Il n'y a qu'un seul δημιουργός. Numénius, Jamblique (5), Théodore (6), en ont admis plusieurs ; mais que devient dans une telle hypothèse l'unité du monde (7) ? Le monde est régulier, il n'a point d'épisodes (8). L'unité absolue, qui est au-dessus des δη-

(1) Θεὸν μὲν (ὁ Πλατ.) καὶ νοῦν συνεχῶς ἐπονομάζει τὸν δημιουργὸν, ψυχὴν δὲ οὐδαμῶς. *Comm. Tim.*, p. 94.

(2) *Ib.*

(3) *Théol. selon Platon*, l. 5, c. 12 sq, c. 16.

(4) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 4, t. II, p. 121 sq.

(5) Cf. ci-dessus, l. 3, c. 5, t. II, p. 205 sqq.

(6) Cf. ci-dessus, l. 3, c. 6, t. II, p. 249 sqq.

(7) *Comm. Tim.*, p. 121, p. 94, p. 80.

(8) *Comm. Tim.*, p. 159.

μιουργοί, ne suffit pas pour expliquer, pour sauver l'unité du monde; quand même on dirait avec Proclus que l'unité est déjà la cause, cela pourrait expliquer à la rigueur pourquoi le monde est unique; mais si l'harmonie et la paix y règnent, si tout y est régulièrement ordonné dans l'unité d'un même plan et d'un même but, c'est que le pouvoir immédiat qui l'a formé et qui le gouverne est lui-même parfaitement un et simple, et telle est en effet la nature du δημιουργός. Si l'on ôte les hypostases que la raison ne saurait atteindre, il est le premier dans l'ordre de la réalité et dans l'ordre de la pensée; il est le roi de la création.

Cependant, tout simple qu'il est, la spéculation découvre dans son sein une trinité nouvelle; il est un et triple comme le paradigme, comme la nature de Dieu tout entière. Tantôt Proclus distingue le père, l'auteur et le créateur (1); tantôt le fini, l'infini et le composé de l'un et de l'autre (2); tantôt, avec Jamblique (3), la conception, la volonté, l'efficace (4). Toutes ces divisions ont leur origine dans le *Timée* de Platon. Dans le *Timée*, en effet, Dieu réfléchit avant de produire le monde (5), il veut le produire (6), enfin il le produit. De même les noms de père et d'auteur du monde s'y trouvent à

(1) *Théol. selon Platon.* l. 5, c. 16.
(2) *Ib.*
(3) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 3, t. II, p. 69.
(4) *Comm. Tim.*, p. 121.
(5) Λογισάμενος οὖν εὕρισκεν..... Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε, νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι συνιστάς..... Plat., *Tim.*, p. 30.
(6) Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα. *Ib.*

côté de celui de créateur. Il est difficile, dit Platon (1), de trouver l'auteur et le père du monde, et quand on l'a trouvé il est impossible de le faire connaître aux autres. Le fini et l'infini, quoique Proclus les entende autrement que Platon, coexistent toujours dans chaque être avec le τὸ ἐξ ἀμφοῖν. Quant à cette distinction du père et de l'auteur du monde, il est douteux qu'elle ait, dans le *Timée*, le même sens et la même importance que Proclus veut lui donner; mais nous l'avons déjà trouvée dans Porphyre (2). Il est vrai que l'interprétation de Proclus est un peu différente. Suivant Porphyre, le père tire de lui-même la substance de ce qu'il produit; l'auteur, ποιητής, reçoit la substance d'un autre et la façonne. Proclus combat cette explication; à ce compte, le Dieu du *Timée* n'est pas le père du monde, car il ne produit pas la matière; d'ailleurs, le mot ποιητὴς signifie celui qui fait passer une chose du non être à l'être. Et où a-t-on vu, dit Proclus, que Platon fasse deux hypostases différentes de l'auteur et du père? Il les distingue comme fonctions, il les unit comme hypostases (3). La distinction qu'il faut établir entre ces deux mots est celle-ci : le père est χορηγὸς τοῦ εἶναι καὶ τῆς ἑνώσεως, et le ποιητὴς τῆς τάξεως, τῶν δυνάμεων, καὶ τῆς πολυειδοῦς οὐσίας (4). Et Proclus ajoute que la fonction de père est supérieure à celle d'auteur, κρεῖττον τοῦ

(1) *Tim.*, p. 28.
(2) *Voyez* ci-dessus l. 3, c. 4; t. II, p. 118.
(3) *Comm. Tim.*, p. 92.
(4) *Ib.*, p. 91.

ποιητικοῦ τὸ πατρικόν (1). Le δημιουργὸς est le terme commun dans lequel les deux autres sont compris. C'est ainsi, que si l'on adopte une autre division que nous avons indiquée, le fini est le père, celui qui engendre l'essence ; l'infini est le ποιητὴς qui la modifie et l'organise, le τὸ συναμφότερον est proprement le δημιουργός (2).

Une fois cette distinction de l'auteur et du père admise, elle donne lieu à des distinctions nombreuses ; car Proclus distingue une monade qui est seulement père, une autre qui est seulement auteur, et entre elles comme intermédiaires la monade qui est à la fois père et auteur, et celle qui est à la fois auteur et père (3). Ces monades, qui sont en même temps des dieux (4), ont chacune un monde qu'elles produisent et qu'elles gouvernent ; ou plutôt la plus humble ne produit que ce monde terrestre et la plus élevée produit à la fois tout ce qui est engendré dans tous les ordres (5). Proclus profite de ces monades ou de ces dieux enveloppés dans le δημιουργὸς, et qui forment, dit-il, la tétrade pythagoricienne (6), pour expliquer comment le δημιουργὸς appartient à deux séries, car il appartient à la fois aux intelligibles et

(1) *Comm. Tim.*, p. 95.

(2) *Théol. selon Platon.*, l. l.

(3) Ὁ μὲν τῆς πατρικῆς ὢν θεότητος μονὰς, ὁ δὲ τὴν ποιητικὴν ἐν τῷ πάντι κληρωσάμενος δύναμιν, μεταξὺ δὲ ἀμφοῖν ὅτε ὁ πατὴρ ἅμα καὶ ποιητὴς, καὶ ὁ ποιητὴς ἅμα καὶ πατήρ· οὐ γὰρ ταὐτὸν ἑκάτερον. *Comm. Tim.*, p. 95.

(4) *Voyez* ci-dessus l. 5, c. 4.

(5) Ἕκαστος δὲ τῶν θεῶν ἀπὸ τῆς ἰδιότητος ὀνομάζεται, κἂν πάντων ᾖ περιεκτικός. Καὶ ὁ μὲν μόνον ποιητὴς, τῶν ἐγκοσμίων αἴτιος, ὁ δὲ ποιητὴς καὶ πατὴρ, τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἐγκοσμίων. Ὁ δὲ μόνον πατὴρ, νοητῶν, νοερῶν, ὑπερκοσμίων, ἐγκοσμίων. *Ib.*

(6) Μετὰ τὴν πατρικὴν ἄρα μονάδα, καὶ τὴν πατρικὴν ἅμα καὶ ποιητικὴν τετράδα προελήλυθεν ἡ δημιουργικὴ δεκὰς, κ. τ. λ. *Ib. sub fin.*

aux νοερά (1). Il explique aussi de la même façon comment le δημιουργὸς est ineffable en un sens, quoiqu'il ne soit au fond que la puissance de Dieu manifestée (2). Et enfin malgré tant de distinctions, malgré toutes ces trinités, le δημιουργὸς n'en est pas moins parfaitement un et simple, et le monde fondu d'un seul jet. Dans le modèle, dans le Créateur, dans le produit, partout la même unité se retrouve. Ὥσπερ οὖν τῶν πολλῶν δημιουργῶν ὁ εἷς, ἵνα πάντα ἀλλήλοις ἕπηται, τὸ ἓν τὸ παράδειγμα, τῶν νοητῶν, ὁ εἷς νοητὸς δημιουργός, ὁ εἷς μονογένης κόσμος (3).

Nous ne citons ces analyses bizarres de la nature du δημιουργὸς que pour donner une idée générale de la philosophie de Proclus. On ne parviendrait pas à épuiser ses divisions et ses classifications, à moins de traduire tous ses écrits; mais quand on sait une fois le principe d'où elles sortent, à quoi bon les suivre jusqu'au bout? C'est ainsi que nous négligeons entre autres cette interprétation de la trinité démiurgique (4) : Δύναμις νοητὴ δημιουργοῦ, δύναμις γεννητική, ὁ δὲ ὄντως δημιουργικὸς νοῦς (5). A vrai dire, toutes ces classifications rentrent les unes dans les autres; et elles

(1) Καὶ ὅπερ ἐκεῖνος ἐν τοῖς νοητοῖς, τοῦτο οὗτος ἐν τοῖς νοεροῖς. Πέρας γὰρ ὁ μὲν τῶν νοητῶν, ὁ δὲ τῶν νοερῶν θεῶν. *Ib.*

(2) *Ib.*, et *voyez* ci-dessus, p. 471.

(3) Ἐστὶ τοίνυν ὁ δημιουργὸς ὁ εἷς κατ' αὐτὸν, ὁ τὸ πέρας τῶν νοερῶν θείων ἐπέχων μονάδων, καὶ τῶν τῆς ζωῆς πηγῶν, προϊέμενος δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ὅλην δημιουργίαν, καὶ προστησάμενος μερικωτέρους τῶν ὅλων πατέρας, αὐτὸς δὲ ἀκίνητος ὢν, τῇ κορυφῇ τοῦ Ὀλυμποῦ διαιωνίως ἱδρυμένος καὶ διττῶν κόσμων βασιλεύων, ὑπερουρανίων τε καὶ οὐρανίων, ἀρχήν τε καὶ μέσα, καὶ τέλη τῶν ὅλων περιέχων. *Comm. Tim.*, p. 94.

(4) *Ib.*

(5) Τὸ νοητὸν διῄρηται τριχῇ, τῇ τε οὐσίᾳ, καὶ τῇ δυνάμει, καὶ τῇ ἐνεργείᾳ· καὶ αὖ νοῦς κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τριχῇ, τῷ ὄντι, τῇ ζωῇ, τῷ νοερῷ.... Ἡ ψυχὴ

sont, par leur variété, qu'il est si facile de ramener à l'unité, les instruments de l'éclectisme de Proclus (1).

Ce n'est là, pour ainsi dire, qu'une analyse de la détermination par laquelle le δημιουργὸς se porte à produire le monde. Le système de Proclus l'oblige à introduire dans le sein de cette unique hypostase une division nouvelle d'un caractère tout différent. Le δημιουργὸς est la cause unique de tout ce qui est ; si donc le δημιουργὸς est parfaitement simple, si de plus il produit nécessairement, quelle sera la nature de son produit? On ne peut pas dire, il est vrai, qu'il se reproduira lui-même, c'est-à-dire qu'il donnera naissance à un produit aussi complet, aussi parfait que lui-même ; car c'est un principe de la philosophie des Alexandrins que la cause est plus parfaite que l'effet ; et comme le signe de la perfection est pour eux l'unité, et que par conséquent la multiplicité et l'imperfection croissent ensemble dans la même proportion à mesure que l'on s'éloigne de la cause

τῷ ἐπιστητῷ, τῇ ἐπιστήμῃ, τῷ ἐπιστημονικῷ. *Comm. Tim.*, p. 113 ; et Cf., *ib.*, p. 50.

(1) Πῶς γὰρ δημιουργικῆς ἁπάσης διακοσμήσεως τὸ μὲν ἐστι τῶν ὅλων ὁλικῶς, τὸ δὲ τῶν ὅλων μερικῶς, τὸ δὲ τῶν μερῶν μερικῶς ; τετραπλῆς δὲ τῆς δημιουργίας οὔσης, ἡ δημιουργικὴ μονὰς, εἰς ἑαυτὴν ἀνεδήσατο τὴν ὁλικὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν, ἐξήρτηται δὲ αὐτῆς ἡ δημιουργικὴ τριὰς, ὁλικῶς ἐπιτροπεύουσα τὰ μέρη καὶ τὴν τῆς τριάδος διελομένην δύναμιν· ὥσπερ αὖ καὶ ἐπὶ τῆς ἑτέρας τῆς μερικῆς δημιουργίας, ἡ μονὰς ἡγεῖται τῆς τριάδος, τῆς τὰ ὅλα μερικῶς, καὶ τῆς τὰ μέρη μερικῶς διακοσμούσης· τῆς δὲ τριάδος τὸ σύμπαν πλῆθος περιχορεῦον αὐτὴν καὶ διαιρούμενον περὶ αὐτὴν, καὶ μεριζόμενον αὐτῆς τὰς ποιήσεις, καὶ πληρούμενον ἀπ' αὐτῆς. Ὥσπερ οὖν τῶν πολλῶν δημιουργῶν ὁ εἷς, ἵνα πάντα ἀλλήλοις ἕπηται, τὸ ἓν τὸ παράδειγμα τῶν νοητῶν, ὁ εἷς νοητὸς δημιουργὸς, ὁ εἷς μονογενὴς κόσμος· εἰ δὲ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, τὸ πέρας ἐστὶ τῶν νοερῶν, ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς, ἱδρυμένος μὲν ἐν τῷ νοητῷ, δυνάμεως δὲ πλήρης ὢν, καθ' ἣν παράγει τὰ ὅλα, πάντα δὲ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτὸν, κ. τ. λ., *Comm. Tim.*, p. 95.

première, cela seul explique suffisamment la multiplicité qui se trouve dans la nature du monde, en même temps que l'unité du δημιουργὸς explique pourquoi il n'y a qu'un monde, et pourquoi les éléments multiples, dont ce monde est composé, forment entre eux un système régulier. Mais si les principes de l'école expliquent aisément ces deux résultats, il reste encore, après la multiplicité, à justifier la diversité. Que produit une cause naturelle et nécessaire (1)? Elle produit sa propre image; son image amoindrie, défigurée peut-être; mais enfin les êtres auxquels elle donne naissance, s'ils diffèrent par le nombre, ou même en degrés, n'ont aucune raison de différer pour leur forme spécifique. Ἐπειδὴ νοῦς ἐστὶν ὁ δημιουργὸς, ῇ μὲν αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, ὁμοιότατον αὐτῷ ποιεῖ. Τοῦτο δέ ἐστιν εἰκόνα ἑαυτοῦ ποιεῖν (2). Plotin l'avait bien compris (3); et n'est-ce pas d'ailleurs sur ce fondement que repose en partie la théorie des idées (4)? Plotin à l'exemple de Platon distinguait la cause exemplaire de la cause efficiente, et tout en les distinguant les faisait coexis-

(1) Lorsque Proclus établit que toute cause nécessaire se reproduit elle-même, il n'en conclut pas immédiatement que Dieu soit une cause nécessaire; car il ajoute : Si la cause première produit librement, il faut sans doute que son œuvre soit digne d'elle. Ainsi, il ne fait là qu'un dilemme. Mais nous verrons ailleurs comment il interprète le dogme de la Providence; et d'ailleurs, même dans l'hypothèse d'une volonté libre, à quelle condition le δημιουργὸς pourra-t-il *vouloir* la variété? Ajoutons que, quelques pages plus loin, Proclus affirme sans hésiter que le δημιουργὸς produit nécessairement, p. 103.

(2) *Comm. Tim.*, p. 98.

(3) Cf. ci-dessus, l. 2, c. 5 et 6.

(4) Voir, dans le *Comm. Tim.*, la page 97, où Proclus en démontrant que tout ouvrier qui n'agit pas au hasard, agit d'après un modèle, réfute indirectement la philosophie d'Aristote, dans laquelle la cause exemplaire est supprimée, et sacrifiée à la cause finale.

ter l'une dans l'autre. Quel est en effet pour lui le δημιουργός? C'est la ψυχή, qui comprend l'αὐτοζῶον. Porphyre pourra bien réclamer le nom et le caractère de paradigme ou de modèle éternel du monde pour l'un existant, ou même l'un absolu; mais quoique Porphyre (1), et plus que lui Jamblique (2), mettent en lumière cette relation de l'αὐτοζῶον avec les hypostases supérieures dont il n'est que la reproduction déjà moins parfaite, d'autant moins parfaite qu'elle est plus distincte, l'αὐτοζῶον n'en est pas moins la première forme du κόσμος νοητός; c'est dans l'αὐτοζῶον que pour la première fois la diversité des idées devient intelligible à la pensée humaine; de sorte que la ψυχή, qui le trouve en elle-même, possède à la fois, par sa nature d'hypostase unique et de cause unique, et aussi par l'influence dominante du νοῦς, l'unité nécessaire pour ne produire qu'un seul monde et un monde bien organisé, et par l'αὐτοζῶον qui fait partie de sa nature, puisqu'elle le contemple en elle-même, l'ἑτερότης, ou le principe de diversité qui rangera les diverses parties du monde dans des catégories différentes, sous différentes formes spécifiques.

Tels sont les principes de Plotin; mais Proclus a changé cette doctrine en trois points importants. D'abord il n'a pas distingué, comme Plotin, la cause efficiente et la cause exemplaire. En un sens, il les distingue; car quel est le point de vue que Proclus omette? mais cette distinction est loin d'avoir, dans

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 4, t. II, p. 116.
(2) L. 3, c. 5, t. II, p. 198.

sa théologie, la gravité que Plotin et Platon lui attribuaient. Aux yeux de Proclus, elle n'est guère qu'une analyse, opérée par notre esprit pour simplifier son étude, pour se mieux rendre compte de la nature de la cause. Une seconde différence entre Plotin et lui, c'est qu'il adopte la rectification opérée par Porphyre (1) dans le système de son maître, développée par Jamblique (2), Théodore (3) et tous les Alexandrins qui ont suivi, rectification qui consiste à voir dans l'αὐτοζῶον non l'origine même des idées, car elles sont déjà contenues dans l'Unité, mais leur première apparition aux yeux de la raison. Proclus revient sur cette théorie, il la perfectionne, la régularise; elle convient en effet à l'esprit général de sa philosophie, puisqu'elle n'est autre chose que l'application aux idées, de la doctrine dont il s'est déjà servi pour la cause. Enfin ce principe même de toute sa philosophie, cette réhabilitation de la force qui lui permet de montrer plus ouvertement dans l'Unité la source de tout ce qui est, et de ne pas rougir comme Plotin d'attribuer à l'absolu la qualité de principe, achève de l'obliger à chercher pour la variété des espèces une origine nouvelle.

Il résulte de ces trois différences une théorie dont voici les deux caractères : 1° Le modèle n'existe ni au-dessus ni au-dessous du δημιουργός; le δημιουργός le saisit en lui-même, ou plutôt le modèle n'est que le

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 4, t. II, p. 112 sq.
(2) L. 3, c. 5, t. II, p. 202 sq.
(3) L. 3, c. 6, t II, p. 257.

δημιουργὸς considéré au point de vue de la cause exemplaire; 2° comme le δημιουργὸς contient en lui-même des monades et des dieux dont les vertus et l'énergie diffèrent sans altérer sa simplicité, le modèle contient la totalité des idées, ou le monde intelligible, et n'en est pas moins un et simple. De là tout à la fois la variété du monde à cause des différentes idées, et son unité à cause de l'unité du modèle.

Sur le premier point, il ne peut y avoir de difficulté; il est vrai que dans l'analyse du νοῦς, et lorsque Proclus le décompose en une triade intellectuelle, νοερὰ, le παράδειγμα occupe le premier rang, et le νοῦς, identique avec le δημιουργὸς, seulement le dernier. Mais si le νοῦς est au dernier rang de cette triade, il ne faut pas oublier qu'il est en même temps la triade tout entière; et par conséquent cette triade est la triade démiourgique, elle est le δημιουργός. Ainsi, quoiqu'une analyse plus profonde place, au dedans de l'ouvrier, le modèle au-dessus de l'exécution, il n'en est pas moins vrai de dire que l'ouvrier trouve le modèle en lui-même, et Proclus le déclare de la façon la plus explicite, dans le commentaire sur le *Timée*. Porphyre qui confond le δημιουργὸς avec l'âme, veut, dit-il, que le modèle soit avant le δημιουργὸς; et Longin, qui fait venir le δημιουργὸς immédiatement après le νοῦς, adopte l'opinion contraire. Égale erreur de part et d'autre. Le modèle ne peut en aucun sens être après le δημιουργὸς, car il est impossible que l'ouvrier cherche son modèle au-dessous de lui; et l'on ne peut dire non plus qu'il soit avant, si l'intelligence en soi

est nécessairement identique au premier intelligible. L'ouvrier trouve donc en lui-même son modèle (1). Εἰς γὰρ ἑαυτὸ βλέπων ποιεῖ. Πᾶς γὰρ νοῦς ἑαυτὸ ὁρᾷ, καὶ ὁ αὐτός ἐστι πρὸς τὸ ἐν αὐτῷ νοητόν. Καὶ αὖ ἐν τῷ παραδειγματικῷ τὸ δημιουργικόν (2).

Le modèle, dit-il encore, est avant l'ouvrier, νοητῶς, mais il est dans l'ouvrier, νοερῶς (3), c'est-à-dire, l'unité, antérieure au νοῦς, est, il est vrai, le modèle, comme Porphyre l'a prétendu; elle est le modèle, la cause, la fin, δι' ὅ, πρὸς ὅ, ὑφ' οὗ; mais elle est tout cela ἑνωειδῶς, νοητῶς, d'une façon enveloppée et parfaite, et par conséquent obscure, indistincte, incompréhensible, tandis que le modèle véritable, celui qu'on peut saisir et déterminer, est relégué au second rang comme le δημιουργός. Dans cette unique hypostase, que Proclus appelle le νοῦς et le δημιουργός, et qu'il met à la fois au dernier rang des intelligibles et au premier rang des νοερά, l'intelligence est la monade la plus humble.

Le second point est également incontestable. Proclus admet comme Plotin que l'ensemble des idées forme une unité intelligible qui est le κόσμος νοητός (4), et que l'esprit est le lieu des idées, τὸν τῶν εἰδῶν τόπον (5). De p'us, il croit comme Jamblique, que toutes ces idées, sous cette forme simple, coexistent dans le νοῦς et ne font qu'un avec lui (6) ; et, en effet,

(1) *Comm. Tim.*, p. 98.
(2) *Ib.*, p. 102.
(3) *Ib.*, p. 98.
(4) Cf. ci-dessus, l. 2, c. 5, t. I, p. 378 sq.
(5) *Ib.*, et cf. l. 2, c. 2.
(6) Νοητῶς μὲν γάρ εἰσιν ἰδέαι πρὸ τῆς δημιουργίας, τέτταρες ἰδέων μονάδες,

lorsqu'on a déjà placé les ἑνάδες dans l'unité absolue, peut-on craindre d'altérer la simplicité du νοῦς, par l'introduction des idées premières ou monades?

Nous avons vu Julien, pour expliquer la variété du monde, recourir à l'existence des démons et des demi-dieux; explication légitime aux yeux de Proclus, mais insuffisante. Selon lui, les forces personnifiées de la nature diffèrent en effet; mais ce n'est là qu'une première variété qui explique la seconde, et a besoin elle-même d'être expliquée. On a beau faire descendre tous les êtres et tous les principes d'un principe unique, cela ne suffit pas à fonder l'unité absolue de la cause, si les êtres inférieurs ne tiennent pas de la cause première toutes leurs modifications et toutes leurs efficaces. Ainsi, dans la philosophie d'Aristote, où l'unité du premier principe est exaltée en termes si magnifiques, l'impuissance et la stérilité de l'hypothèse se trahit à chaque pas, car non-seulement le monde existe sans cause, mais l'influence du moteur mobile qui s'exerce en sens inverse de celle du moteur immobile, ne peut être ni expliquée, ni palliée; et ce n'est pas seulement une existence supposée sans preuves, c'est une contradiction. C'est, après la pluralité des existences nécessaires, la pluralité des causes. Plotin lui-même échappe-t-il toujours à un pareil reproche? Il y échappe lorsqu'il avoue que tout est contenu dans le premier d'une manière ineffable; mais il le mérite, et

πρόεισι δὲ καὶ εἰς τὸν δημιουργὸν ἡ εἰδικὴ τάξις, καὶ ἔστι μία τῶν ἐν αὐτῷ μονάδων ὁ τῶν ἰδεῶν ὅλος ἀριθμός. *Comm. Tim.*, p. 98.

il en est comme accablé lorsque dans l'espoir de mieux faire éclater l'immutabilité divine, il donne à la troisième hypostase un attribut que rien ne rappelle et ne prépare dans la seconde et dans la première. La philosophie de Proclus est tout autrement conséquente. Si Proclus donnait à l'absolu la forme déterminée des causes vivantes et humaines, il abaisserait la nature de Dieu jusqu'à la confondre avec le monde créé ; il ôterait à la raison son principe incompréhensible, et par là détruirait la raison elle-même, et mériterait à peine de compter parmi les rationalistes. S'il supprimait en Dieu les distinctions hypostatiques, il renoncerait à la philosophie alexandrine, en abandonnant le principe propre à l'école, ce mystère d'une multiplicité qui ne détruit pas l'unité, et par lequel sont réconciliées l'expérience et la dialectique; mais il conserve à la fois la trinité hypostatique et l'incompréhensibilité de la première hypostase : seulement il met déjà dans cette première hypostase, par la théorie des ἑνάδες, tout ce qui doit se retrouver dans les hypostases suivantes. Telle est la révolution profonde qu'il a opérée dans la métaphysique alexandrine, ou, pour mieux dire, telle est la révolution qu'il a achevée, car depuis Porphyre et Jamblique elle se prépare sourdement; mais si on prend dans leur opposition les deux extrémités de la chaîne, Plotin et Proclus, la transformation opérée dans les doctrines de l'école par l'attribution à la première hypostase de ce caractère de cause incompréhensible, mais complète, devient manifeste. En effet, même à

part le principe inadmissible d'une trinité qui coexiste dans un être simple, la seconde et la troisième hypostase, ajoutées à la première, sont une contradiction dans Plotin; dans Proclus elles ne sont pas contradictoires, elles sont tout simplement inutiles.

Il reste à se demander si le δημιουργὸς produit toujours, et quelle est la nature de son action. Sur l'éternité de l'action du δημιουργὸς, il ne peut y avoir de doute, puisque le monde lui-même existe sans commencement ni fin. Le monde, sans doute, n'est pas éternel, puisqu'il est étendu, et, par conséquent, fini et divisible; mais s'il n'est pas éternel, c'est-à-dire, pour interpréter dans le langage moderne les expressions de l'école néoplatonicienne, s'il n'existe pas par lui-même, s'il a une cause, il est du moins engendré de toute éternité, car Dieu est éternellement tout-puissant; et comme il n'a ni faiblesse ni caprice, il n'y a jamais eu ni en lui ni hors de lui d'obstacle à la production du monde. S'il y avait eu un temps pendant lequel le futur créateur du monde n'exerçait pas encore sa puissance créatrice, Dieu n'aurait pas toujours été en acte, il y aurait quelque chose de contingent dans la nature de l'Absolu; le monde lui-même aurait pu ne pas être, car celui qui n'est créateur qu'en puissance peut ne le devenir jamais. Nous avons vu à peu près la même démonstration dans la seconde *Ennéade* de Plotin (1). Comme il n'y a pas d'effet sans cause, il n'y a pas de cause sans effet, et si Dieu est cause et principe de toute

(1) *Enn.* 2, l. 4, c. 9.

éternité, c'est que, de toute éternité aussi, l'œuvre de Dieu émane de lui (1). Enfin Dieu est éternel; l'être éternel ne peut ni changer de nature, ni commencer une action, ni l'interrompre. S'il y a des moments où il crée, d'autres où il ne crée pas, il y a en lui ὕστερον καὶ πρότερον, et l'éternité est divisible (2). Le monde est donc éternel à cause de la nature de Dieu, et il est produit à cause de sa propre nature (3). Si le δημιουργὸς produit toujours, le monde est toujours produit : Εἰ δὲ δημιουργὸς ἀεὶ ποιεῖ, ἀεὶ γίγνεται ὁ κόσμος· ἀΐδιος ἄρα (4).

Il est plus difficile de déterminer si, selon Proclus, Dieu produit nécessairement ou volontairement. Nous retrouverons cette question en esquissant les principaux traits de la morale de Proclus; mais nous la rencontrons ici sous son point de vue métaphysique, et quoi qu'il puisse advenir de la Providence, il faut bien que nous nous demandions d'abord si le Dieu de Proclus produit le monde par une sorte de nécessité de sa nature, ou par l'exercice de sa volonté. Cela ne fait pas question dans Plotin. Le fondateur de l'école d'Alexandrie parle en termes magnifiques de la Providence de Dieu, de sa bonté, de sa liberté; mais ce Père des dieux et des hommes, qu'on nous représente quelquefois comme attentif à nos actions, comme intervenant dans les affaires

(1) Τὴν ἀρχὴν ἐν τούτῳ ἔχειν τὸ εἶναι, ἐν τῷ δημιουργεῖν· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, οὐκ οἷόντε κόσμου μὴ ὄντος, εἶναι τὴν ἀρχήν. *Comm. Tim.*, p. 84 sq.

(2) Οὐ γὰρ δή ποτε ποιεῖ, καὶ ποτὲ οὐ ποιεῖ, ἵνα μὴ ἐκβῇ τοῦ αἰῶνος. *Ib.*

(3) Δεῖ ἄρα αὐτὸ μὴ ἀεὶ εἶναι, ἀλλ' ἀεὶ γίγνεσθαι. *Ib.*

(4) *Ib.*, p. 111.

humaines et dans le gouvernement du monde, ne peut rien aimer hors de lui, ni rien connaître sans déchoir. Il ne peut ni changer d'avis, ni se résoudre sans un motif déterminant. Cette parfaite liberté qu'il possède, n'est que l'absence de toute contrainte extérieure. Il est si éloigné de vouloir le monde, qu'il le produit sans le connaître et sans savoir qu'il le produit. Comment la fatalité ne serait-elle pas au fond du système de Plotin? Plotin est panthéiste. Dans ce grand tout, dans ce système du monde introduisez la liberté, vous fondez la séparation des personnes, et le panthéisme est détruit (1).

Plotin d'ailleurs ne pouvait accorder la liberté de Dieu avec ses principes métaphysiques. La liberté en soi n'est rien de complexe; elle n'a pas de degrés; elle est égale, prise dans son essence, pour quiconque la possède; mais si la liberté est simple en elle-même, elle suppose des conditions inexorables. Il faut d'abord, pour être libre, être une force, il faut être une intelligence. Quand une cause se détermine librement, elle a conçu d'abord l'acte qu'elle accomplit, elle a conçu des motifs de l'accomplir, elle a réfléchi sur ces motifs, elle s'est efforcée de tendre à un but qu'elle a aimé, qu'elle a désiré. Aimer et désirer, pour Plotin, c'est déchoir, si l'on n'aime pas au-dessus de soi; pour Dieu, c'est toujours déchoir. Penser même, ce noble attribut, dégénère par quelque endroit de la perfection absolue, puisqu'il n'est pas compatible avec l'unité pure; et que dire de la

(1) Cf. ci-dessus, l. 2, c. 5, t. I, 373 sqq.

force, cette dégradation, cet abaissement de la perfection divine, qui n'est pas plus tôt introduite dans la nature de Dieu, que Dieu a commerce avec le monde, avec la multiplicité et le mouvement? Plotin n'accorde à Dieu de la puissance que par nécessité; réduit à l'admettre, il l'atténue autant que possible; il supprime l'effort, le désir, la connaissance, et conséquemment la liberté, dont les conditions ne subsistent plus. C'est donc en vertu de tous ses principes, et par l'application directe de ses prémisses, que Plotin est entraîné au fatalisme.

Mais pour Proclus, toutes ces raisons ne subsistent pas. Comme il place dans le premier être la réalité éminente du dernier, et dans le premier intelligible, la réalité éminente de toute pensée même de la plus éphémère, il donne aussi à la plus haute connaissance, dont l'objet propre et immédiat est l'intelligible lui-même, la possession éminente de tout ce qui est pensable, au dernier degré de l'intelligibilité aussi bien qu'au premier. Ce principe fécond, sans lequel ne peuvent être comprises ni la production d'un être, ni la légitimité d'une conséquence, n'éclaire pas seulement la nature des causes, et surtout de la première cause; il contient le secret de son éternelle et totale évolution, qui est le monde. C'est grâce à lui, que Proclus peut tour à tour, sans se contredire, composer avec Plotin la nature de Dieu de toutes les négations accumulées, parce qu'il n'y a point d'idée ni de langage qui embrasse en même temps le oui et le non, l'être et le non être,

l'infini et le fini, et cependant attribuer à Dieu tout ce qui est réel et positif à tous les degrés de l'être, parce que la cause possède éminemment tout ce qu'elle met dans les effets qu'elle produit. Ainsi, l'on n'est plus réduit à éviter ou à déguiser l'éternel antagonisme de la création, car cet antagonisme n'est plus que la double forme d'une loi unique. Il est vrai que Dieu se suffit à lui-même, et il est vrai qu'il ne serait pas Dieu s'il ne produisait pas le dernier grain de sable; il est vrai que Dieu ne peut aimer que soi, et il est vrai que cet amour infini de Dieu pour lui-même embrasse la cause parfaite et éternelle dans sa réalité actuelle de cause, et par conséquent dans la totalité de ses effets. Le Dieu de Proclus peut donc penser, il peut aimer, et par conséquent, il peut vouloir. L'effort, dans la volonté, est le résultat de l'obstacle, et non de la volonté elle-même. La puissance, pour être attribuée à Dieu, n'a pas besoin d'être amoindrie. Le philosophême le plus parfait est sans doute de n'attribuer point à Dieu ce que nous entendons sous le nom de puissance; mais si l'on ne peut tenir dans cette hauteur, si l'on tombe d'un degré, ce n'est pas la moindre puissance qu'il faut lui donner (je parle de l'essence, non de l'étendue; de ce qui est en Dieu par sa nature, non de ce qui est en lui par l'absence d'opposition et de limite), ce n'est pas la moindre puissance, c'est la puissance la plus complète, la puissance intelligente, volontaire et libre.

C'est en effet cette action volontaire que Proclus

lui attribue. Ce n'est plus ici ce trop plein qui s'écoule. C'est un Dieu vivant, qui, comme le Dieu du *Timée*, réfléchit à ce qu'il produit, le produit parce qu'il le veut, le rend stable par la stabilité de son vouloir, et l'aime quand il l'a produit. Cependant Proclus se tient-il ferme dans cette doctrine? On peut noter des contradictions entre ses paroles. Tantôt son Dieu réfléchit, détermine sa pensée avant de passer à l'acte, l'exprime sous une forme précise, et la création, attribuée directement à l'énergie active de l'intelligence, devient une parole, mais une parole féconde et efficace par elle-même (1); tantôt il produit par cela seul qu'il existe, et en quelque sorte par le bénéfice de sa nature (2). Entre ces deux doctrines, quel est le sens de Proclus? Que choisir entre la liberté et la nécessité, entre la volonté et la nature?

Proclus n'aurait-il pas admis les deux principes en les subordonnant l'un à l'autre, en les expliquant l'un par l'autre? Il parle à la vérité tantôt de nécessité et tantôt de volonté, mais c'est toujours le νοῦς, ou le modèle, qui produit par cela seul qu'il existe; c'est toujours le δημιουργὸς qui se résout à produire. Il est conforme à toutes les habitudes de Proclus d'unir ainsi deux formes analogues, quoique diverses, d'une même nature ou d'une même fonction; et ce n'est là en définitive qu'une application plus étendue du principe sur lequel le dogme de la trinité est fondé.

(1) *Comm. Tim.*, p. 120.
(2) Αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ. *Comm. Tim.*, p. 98, Cf. *ib.*, p. 159, *et al.*

S'il a pu faire une seule hypostase de cette intelligence qui embrasse dans son sein toutes les idées, de ce δημιουργὸς qui comprend en soi tous les grands dieux; si la présence des ἑνάδες dans l'Unité absolue, ne l'a pas empêché d'exalter la simplicité, l'immutabilité parfaite de cette Unité; s'il a érigé en loi générale du système des émanations le principe d'après lequel le premier terme de chaque série est en même temps le dernier de la série supérieure, pourquoi ne réunirait-il pas dans le δημιουργὸς l'action régulière et toujours la même que Plotin attribue à Dieu pour le placer au-dessus de l'arbitraire et du caprice, et cette action libre, spontanée, volontaire, que Proclus veut à son tour attribuer à Dieu, parce qu'il comprend que la volonté libre est une des conditions essentielles de la perfection divine? N'avons-nous pas vu déjà, par une spéculation analogue, Jamblique introduire les idées dans la première hypostase divine, et les dieux dans la seconde (1)?

Dieu crée, dit Proclus, par cela seul qu'il pense; les dieux créent avec mouvement et volonté (2). Mais qu'est-ce que les dieux, sinon une forme inférieure du δημιουργὸς, déjà comprise en lui νοερῶς? Les deux formes sont donc en Dieu, et la seconde y est subordonnée à la première.

Au début des recherches relatives au modèle, dans le commentaire du *Timée*, Proclus pose les deux cas, et montre la conséquence de l'un et de l'autre sans

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 5, t. II, p. 198 sqq.
(2) Μετὰ κινήσεως καὶ μετὰ βουλήσεως. *Comm. Tim.*, p. 307.

se prononcer entre eux. « Puisque c'est l'Esprit qui est le δημιουργὸς, dit-il, s'il produit par le fait seul de son existence, εἰ μὲν αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, il produit un effet très-semblable à lui-même, c'est-à-dire sa propre image; et s'il produit parce qu'il le veut, il doit certainement produire une œuvre digne de lui, et conforme au modèle qu'il trouve en lui (1). » De sorte que, même dans ce cas, la volonté libre de Dieu agissant dans le même sens que la nécessité, le monde est une image de son créateur.

Il importe de bien remarquer cette identité établie par Proclus entre les résultats des deux hypothèses en apparence opposées. Le monde sera l'image de Dieu, soit qu'on attribue à la nature de Dieu ou à sa volonté la production du monde. Si donc Proclus attribue, comme nous le croyons, la production du monde, à la nature et à la volonté de Dieu tout à la fois, il n'y a ni deux résultats, ni deux actions différentes; mais un seul et même résultat produit par une action unique. Seulement cette action est doublement déterminée. Et ne trouvons-nous pas en nous-mêmes des exemples de cet exercice de l'activité humaine, où l'impulsion de la nature, nos désirs, notre volonté s'unissent pour nous diriger dans le même sens? Il y a plus, la volonté et le pouvoir de choisir ne peuvent exister dans un être qu'à la condition qu'il possède aussi cette puissance, dont le caractère est de s'exercer naturellement, et sans le concours de la vo-

(1) *Comm. Tim.*, p. 49 et 98.

lonté (1). Il semble que la volonté ne soit, aux yeux de Proclus, qu'une sorte de modification de cette puissance naturelle, et qu'en approfondissant la volonté, on doive toujours trouver au-dessous cette force nécessaire et infaillible, qui n'a pas besoin d'être déterminée pour produire.

Plus on médite la doctrine de Proclus, plus ces conclusions prennent de force.

Au commencement du troisième livre du commentaire sur le *Parménide*, la production du monde est explicitement attribuée à la nature de Dieu, et non à sa volonté. *Εἰ δὲ ἔστιν αΐδιος ὁ κόσμος, οὐ γὰρ δὴ τοῦτο νυνὶ προκεῖται ζητεῖν, αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ τὸ ποιοῦν* (2). Proclus ne se contente pas de cette affirmation, il démontre l'impossibilité de l'hypothèse contraire. Attribuer la production du monde à une cause libre et volontaire, dit-il, c'est rendre l'existence du monde contingente, et détruire la nécessité et la perfection de ses lois (3). Dans son zèle, pour élever Dieu au-dessus du contingent et du caprice, pour démontrer l'immutabilité

(1) Καὶ γὰρ ὅλως πᾶν μὲν τὸ κατὰ προαίρεσιν ποιοῦν, ἔχει τινὰ πάντως ποίησιν, ἣν αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ. Καὶ γὰρ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ πολλὰ κατὰ προαίρεσιν ἐνεργοῦσα δίδωσιν ὅμως τῷ σώματι ζωὴν αὐτῷ τῷ εἶναι, καὶ ὡς ἂν ἐπιτήδειον ᾖ τὸ ὑποκείμενον, πάντως διαζῇ τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν, καὶ μὴ προχεομένης. *Comm. Parm.*, *t. V, p. 7.*

(2) *Comm. Parm.*, t. V, p. 7. — *Voyez* aussi *Comm. Tim.*, p. 118. — Τὴν ἀρχὴν ἐν τούτῳ ἔχειν τὸ εἶναι, ἐν τῷ δημιουργεῖν. Εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, οὐχ οἷοντε κόσμου μὴ ὄντος, εἶναι τὴν ἀρχήν. *Ib.*, p. 119. — Αὐτῷ γὰρ τῷ εἶναι δημιουργεῖ. *Comm. Parm.*, t. IV, p. 196.

(3) Αὕτη δὲ οὖν ἡ αἰτία πότερον κατὰ προαίρεσιν ποιεῖ καὶ λογισμὸν, ἢ αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ πᾶν. Εἰ μὲν δὴ κατὰ προαίρεσιν, ἄστατος ποίησις ἔσται, καὶ ἀμφίβολος, καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχουσα, καὶ ὁ κόσμος οὖν ἔσται φθαρτός; τὸ γὰρ ἐκ κινουμένης ἄλλοτε ἀλλοίως αἰτίας γιγνόμενον, μεταβλητόν ἐστι καὶ φθαρτόν. *Comm. Parm.*, t. V, p. 6.

de son action, Proclus semble prendre l'hésitation, le pouvoir de mal choisir, le pouvoir de préférer le mauvais parti, pour les conditions de la liberté. A ce compte, il n'aurait relevé en réalité que la puissance, et non la puissance libre; pour lui, comme pour Plotin, la volonté serait inséparable du caprice, et deviendrait un abaissement de la puissance, au lieu d'en être le degré le plus parfait et le type; et le monde serait le résultat nécessaire de l'existence de Dieu, sans que Dieu eût besoin pour cela d'aimer ou de connaître le monde.

Mais d'un autre côté, Proclus emploie assez fréquemment le mot de volonté en parlant du δημιουργός. Il déclare que le δημιουργὸς n'est déterminé à agir que par sa propre volonté (1). Il réfute Aristote qui, en supprimant les idées, isole l'ouvrier, et le prive de son modèle (2) : pourquoi l'ouvrier a-t-il besoin d'un modèle, s'il produit sans le vouloir, et sans y penser, par le fait seul de son existence? Quand même le δημιουργὸς ne se déterminerait pas volontairement à produire, il pense à ce qu'il produit, il a conscience de son action; son essence est d'être intelligent, et c'est précisément parce qu'il pense, qu'il produit; c'est sa pensée qui est efficace (3). Ce n'est donc pas seulement à sa nature qu'il faut rapporter la production

(1) Ὁ δὲ Πλάτων ταύτας τὰς αἰτίας μεθῆκεν, πρωτίστην δὲ πασῶν ὑποτίθεται τὴν μίαν αἰτίαν. Ταύτῃ μὲν γὰρ, συνεργεῖ μὲν ἡ ψυχικὴ τάξις, ὑπουργεῖ δὲ ἡ φύσις, δουλεύει δὲ πάντα τὰ συναίτια, καὶ κατὰ τὴν αὐτῆς κινεῖται βούλησιν. *Comm. Tim.*, p. 91.

(2) *Ib.*, p. 97.

(3) *Ib.*, p. 238, 302.

du monde; c'est à sa pensée, ou plutôt c'est à sa volonté, qui dirige sa puissance, et la contraint de reproduire dans ses œuvres la perfection du modèle intelligible (1). Platon, dans ce discours qu'il fait tenir au maître des dieux, ne suppose-t-il pas une force qui s'exerce volontairement? Vous êtes indissolubles, parce que je le veux, dit le δημιουργὸς; et ma volonté est pour vous un lien plus fort que toutes les proportions d'après lesquelles vous avez été formés (2). Proclus, à la vérité, ne voit dans ce discours qu'une forme dramatique employée par Platon, pour rendre son exposition plus claire et plus saisissante; mais s'il conteste tout ce qui tend à rendre l'action de Dieu successive, il accepte au contraire la liberté, la volonté de Dieu, comme un principe incontestable (3). Parmi les triades que son infatigable esprit d'analyse lui fait découvrir dans le δημιουργὸς, il en est qui comptent la βούλησις parmi leurs termes (4), et quand, dans un autre ordre de spéculations, il développe le dogme de la Providence, il présente toujours l'action de Dieu comme libre et volontaire (5).

Quelle est la conciliation de ces deux assertions opposées? Faut-il admettre une contradiction dans Proclus? faut-il croire à une fausse interprétation de la volonté? Proclus appelle-t-il l'action de Dieu vo-

(1) *Théol. selon Platon*, l. 5, c. 17.
(2) Platon, *Tim.*, p. 41.
(3) *Comm. Tim.*, p. 304.
(4) *Théol. selon Platon*, l. 1.
(5) *Voyez* ci-après, l. 5, c. 5: et Cf. *Comm. Tim.*, p. 104. « Le discours est l'ange par lequel Dieu annonce sa volonté aux puissances secondaires (les νέοι δημιουργοί).

lontaire, uniquement parce qu'elle n'est point déterminée par la violence d'un agent extérieur? ou réduit-il la volonté à n'être qu'une sorte d'obéissance passive à l'impulsion secrète de la nature?

Proclus connaît bien la nature de la volonté; quoiqu'il puisse être troublé à quelques égards par les conséquences du panthéisme, et ne pas voir clairement la présence en Dieu de la liberté, c'est bien la volonté qu'il lui attribue. S'il rapporte la production du monde tantôt à la nature de Dieu, tantôt à sa volonté, ce n'est ni par hésitation, ni par indifférence, ni parce qu'il confond deux choses si distinctes, mais parce qu'il les admet l'une et l'autre, selon le véritable esprit de son système, qui consiste à recueillir et à concilier toutes les solutions. Dieu produit, par cela seul qu'il existe, par cela seul qu'il pense; et en même temps, il produit parce qu'il veut produire. Et comme d'ailleurs sa volonté ne peut pas ne pas être excellente, comme sa nature ne peut tendre qu'à ce qu'il y a de plus parfait, il ne résulte en lui, de cette double impulsion, aucun antagonisme, aucune lutte. Le paradigme, qui est intelligible, produit *αὐτῷ τῷ εἶναι*; le *δημιουργὸς*, qui est *νοερὸς*, produit parce qu'il veut produire (1). Là les idées immobiles; ici les dieux, vivants et animés : ce double point de vue se concilie aussi aisément dans une même hypostase que le *νοητὸν* et le *νοερόν*, que la nature d'esprit et celle de cause productrice. Proclus expose avec

(1) Καὶ ὁρᾷς ὅπως ἀπὸ τῆς ἀγαθότητος διὰ τῆς βουλήσεως ἐπὶ τὴν πρόνοιαν κατέληξεν ὁ λόγος. *Comm. Tim.*, p. 125.

une aisance parfaite, toutes ces distinctions si subtiles, si superficielles, dont la puérilité disparaît pour lui derrière les avantages qu'il croit trouver dans cet éclectisme. Αὐτῷ τῷ εἶναι τὸ παραδειγματικὸν αἴτιον ὅμοια ἑαυτῷ ποιεῖ τὰ δεύτερα. Διαφέρει δὲ ὅμως, δημιουργεῖν παραδειγματικῶς καὶ παράδειγμα εἶναι δημιουργικῶς (1). Un peu plus loin, il exprime encore plus nettement cette différence du παράδειγμα et du δημιουργὸς, du νοητὸς et du νοερὸς, du τὸ αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖν et de la βούλησις. Πρῶτον μὲν κατὰ τὴν γόνιμον τοῦ παραδείγματος δύναμιν. Αὐτῷ γὰρ τῷ εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ παράγει τὴν εἰκόνα· δεύτερον δὲ, κατὰ τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν τὴν ἀποτελοῦσαν τὸ πᾶν, ὁμοιότατον τῷ νοητῷ, ταῖς εἰς αὐτὸν ἐνεργείαις. Τρίτον δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ κόσμου πρὸς τὴν εἰδοποιΐαν καὶ τὴν μετουσίαν τῶν νοητῶν ἐπιστροφὴν, ἀφομοιεῖ γὰρ καὶ ἑαυτὸν ἐκεῖνος (2).

Le but de Proclus, lorsqu'il a ainsi réuni les deux solutions opposées, a été certainement, tout en laissant en Dieu la volonté, et les perfections qui ne subsistent pas sans elle, de faire dominer l'action toujours la même. Il obéit en cela aux plus anciennes traditions, à l'influence de Platon, frappé avant tout des avantages de l'action régulière et uniforme, et encore incertain sur la véritable nature de la liberté, à l'exemple de Plotin, si éloigné de placer la liberté dans la cause première, qu'il n'y laisse pas même subsister l'intelligence. Il est certain que quand on se laisse exclusivement préoccuper par le principe de l'immutabilité absolue, la volonté paraît moins

(1) *Comm. Tim.*, p. 102.
(2) *Ib.*, p. 103.

conforme que l'action nécessaire à la nature de la cause première; et quand même on établirait, ce qui serait juste et raisonnable, que la volonté dans une intelligence parfaite ne se laisse jamais détourner de la droite voie, si pourtant elle contient l'erreur et la faute en puissance, n'est-elle pas par cela même inférieure à l'action nécessaire?

Cette subordination de la liberté à l'action fatale montre clairement, si je ne me trompe, que Proclus n'est pas allé jusqu'au bout de son principe. L'action créatrice a cessé pour lui d'être une dégradation de la nature divine, elle en est au contraire l'exaltation; elle n'est plus reléguée au troisième rang des hypostases suprêmes, elle existe ἑνοειδῶς dans l'Unité elle-même, et si elle ne prend un nom que dans le δημιουργὸς, c'est parce que là seulement elle paraît déterminée, déterminée, c'est-à-dire amoindrie; enfin l'émanation nécessaire n'est pas l'unique forme laissée par Proclus à l'action divine; la Providence est pour lui plus entière, plus résolûment acceptée; elle enveloppe la liberté et la volonté, et suppose en Dieu une bienveillance directe pour sa créature. Ainsi, selon Proclus, le δημιουργὸς n'est pas la première cause; mais il est la première des causes que nous puissions apercevoir, comprendre et nommer; et déjà, dans cette première manifestation d'elle-même, la cause a le caractère de cause volontaire. Si ce n'est pas assez pour la vérité, c'est déjà une assez large conquête, et la preuve de progrès incontestables, accomplis sourdement dans l'école, recueillis, constatés

et étendus par Proclus. Il semble tout d'abord, si l'on s'en tient à cette première donnée, que la volonté est inhérente à la cause, lorsque la cause est parfaite, et que la cause première, la cause ineffable, antérieure au δημιουργὸς, possède elle-même la volonté, quoique d'une façon trop parfaite pour nous être compréhensible. Mais on doit confesser que l'analyse intérieure du δημιουργὸς, que nous venons de faire à la suite de Proclus, est peu favorable à cette interprétation, et que la cause y apparaît avant la volonté; faut-il en conclure que la pensée de Proclus, plus éclairée que celle de Plotin sur ce point capital, a pourtant chancelé dans l'application? Faut-il penser que la volonté, quoique inhérente à une cause parfaite, tarde plus à se manifester? Ce second parti, conforme du reste à l'esprit de la doctrine de Proclus, a de plus l'avantage de sauver toute contradiction, et d'assurer à sa doctrine, en tout ce qui touche à la cause, une supériorité réelle sur celle de tous ses devanciers.

Le monde, en effet, pour les Alexandrins et dans la vérité, est tout rempli d'analogies, ou plutôt il n'y a dans le monde que des analogies. Comme il a été coulé d'un seul jet par un ouvrier tout puissant, il se ressent jusque dans ses derniers phénomènes de l'unité de cette Parole créatrice à laquelle il doit l'être et la vie. Quelle est la gloire de l'école platonicienne? n'est-ce pas d'avoir appuyé les phénomènes passagers sur des lois éternelles, et toutes les lois sur une loi unique, qui les contient et qui les fonde,

et qui n'est elle-même que l'expression la plus générale et la plus abstraite de cette Volonté énergique et simple dont le monde est le produit? Or, cette unité, véritable image de Dieu, déposée par lui dans le monde, existe-t-elle seulement dans les lois qui gouvernent les phénomènes et en demeurent séparées? Les lois elles-mêmes, quoique éternelles, ne sont-elles pas engagées dans la matière? Chaque substance ne contient-elle que le fond inerte de sa réalité, et par-dessus, les phénomènes éphémères que chaque instant lui apporte? Ce serait mal comprendre la philosophie de Platon que de n'y voir que le système des idées, et de ne pas tenir compte de la μέθεξις. Ce rapport de la loi à l'être contingent est obscur, il est vrai; le sens de cette participation reste indéterminé, mais deux systèmes de l'antiquité lui servent de commentaires. L'un c'est Aristote, avec sa théorie de la substance individuelle, qui contient virtuellement tous les développements possibles de chaque espèce. L'autre, c'est Proclus, qui donne de l'efficace aux idées, et appelle l'idée la plus voisine du multiple d'un nom profondément significatif, τὸ δραστηρίον (1). Telles sont les doctrines d'où la *monade* de Leibnitz est sortie. On peut dire, et cela sera vrai, qu'Aristote n'est pas assez réaliste, que Platon, malgré la μέθεξις, ne creuse pas assez la nature des substances individuelles, que Proclus, qui ne jette qu'un

(1) Καὶ ἐξ ἐκείνων πεπλήρωνται μὲν αἱ ψυχαὶ τῶν λόγων τῶν αὐταις προσφόρων, πεπλήρωνται δὲ αἱ φύσεις τῶν δραστηρίων εἰδῶν, πεπλήρωνται δὲ οἱ τῶν σωμάτων ὄγκοι τῆς αἰσθητῆς εἰδοποιΐας. *Comm. Parm.*, t. IV, p. 15.

trait en passant, n'en connaît pas toute la portée. Voilà pourtant un élément de vie déposé dans le monde physique; et lorsque ensuite on s'obstina pendant tant de siècles à annihiler de fait la substance, tout en la conservant sous son nom, à l'énerver, à en faire une sorte de *caput mortuum*, dont on ne pouvait rien dire, sinon qu'il existait, n'était-on pas infidèle à l'esprit de cette philosophie antique dont on avait fait une superstition, à force de la révérer sans la comprendre? Quel serait, avec cette substance indifférente, avec cette matière inerte, le lien de la matière et des phénomènes? Que deviendrait l'individualité continue d'un même être? La définition d'une essence ne porte pas sur son état actuel; elle embrasse son histoire. Pourquoi? Parce que toutes les modifications possibles d'une espèce sont contenues dans chaque monade individuelle. Viennent les occasions, et la monade les fera sortir de son sein, comme un ressort qui s'étend et se développe, dès que la pression qui le retenait ne se fait plus sentir. Jetez deux grains dans le même sol, laissez-leur les mêmes conditions de culture et de nourriture; chacun se développera selon la loi de son espèce, parce que déjà l'espèce était tout entière dans le germe; l'espèce, c'est-à-dire la puissance concrète qui doit, par les développements de cette vie individuelle où elle est engagée, exprimer une loi générale. Telle est la plus profonde nature des êtres; c'est la possession anticipée, enveloppée, potentielle de tous les phénomènes possibles, compris dans la définition

d'une même espèce; et c'est en même temps une force énergique, qui se développera selon sa loi, si les circonstances la favorisent. Lorsque dans une monade l'intelligence s'éveille, et que la volonté vient à sa suite, c'est dans la volonté que cette monade se saisit et se trouve elle-même, parce qu'elle s'y aperçoit clairement comme une force qui se développe, et loin de s'épuiser grandit par son action même. Cependant la volonté, qu'est-ce? La volonté est dans sa forme, sinon dans son essence, une lutte contre une puissance extérieure, contre nos passions peut-être. Plus la résistance est forte, plus notre volonté nous est manifeste. Est-ce donc qu'elle en est plus parfaite, pour avoir rencontré plus d'obstacles? Au contraire, quand par suite de victoires répétées, la liberté a décidément établi son empire, quand les passions sont vaincues et se taisent, quand les ordres de la raison s'accomplissent immédiatement sans résistance intérieure de la part des passions, sans résistance au dehors de la part des agents physiques, c'est alors que la volonté est puissante et complète, et c'est alors aussi qu'elle nous est moins présente, et qu'il nous est plus difficile de la retrouver en nous-mêmes et de la décrire. Lorsqu'à force d'avoir triomphé dans la lutte, elle a acquis assez de vigueur, et assez réduit son ennemi pour s'exercer désormais sans effort, la conscience n'est plus avertie; la volonté change de nom, elle s'appelle l'habitude, et l'habitude, selon la définition profonde d'Aristote, c'est une nature acquise; c'est la volonté, transformée en

force naturelle. Même caractère au début de l'activité. L'action spontanée, ou pour la prendre dans son éclat, l'héroïsme n'est pas la nature, c'est la liberté; mais la liberté sans lutte, et par conséquent indistincte. C'est donc dans son abaissement, plutôt que dans sa force, que nous saisissons et percevons la volonté. S'il y a au-dessous d'elle la cause qui ne lutte pas par défaut d'intelligence et de liberté, il y a au-dessus la cause qui ne lutte pas non plus par plénitude de perfection et de puissance. Ainsi, Proclus pourrait avoir placé la volonté au second rang, sans la prendre pour un affaiblissement de la puissance divine. De même que la force est déjà dans la première hypostase, quoique nos yeux ne puissent l'y apercevoir, la volonté est déjà dans la première force, quoique son énergie triomphante, en supprimant la possibilité même de la lutte, nous la rende incompréhensible (1).

Tout est vrai, à le bien prendre, dans le platonisme; l'unité absolue, la théorie des idées, la participation des idées par chaque substance, et jusqu'à cette séve éternellement épanchée qui fait circuler, jusqu'aux dernières limites de l'être, le mouvement et la vie.

(1) *Voyez* la Conclusion.

CHAPITRE V.

DE LA NATURE ET DES FACULTÉS DE L'AME.

Les caractères généraux qui distinguent la doctrine métaphysique de Proclus se retrouvent dans sa psychologie. Définition de l'homme. Distinction de l'âme et du corps. Démonstration de la spiritualité de l'âme. Principes de l'âme, éléments dont elle se compose: l'essence, le même et le divers. Rapports de ces trois éléments entre eux et avec la matière. L'âme, quoique incorporelle, est nécessairement unie soit à un char avant et après cette vie, soit, pendant cette vie, à un corps. L'âme raisonnable et l'âme végétative. Facultés vitales ou motrices, et facultés intellectuelles. Les facultés motrices sont absolument indépendantes de notre volonté. Sensation, mémoire, fantaisie, jugement, raisonnement, raison, volonté, liberté. Insuffisance de la raison. Spéculation pure, enthousiasme. Nature de l'esprit. Son rapport avec l'esprit universel et avec notre âme. Mysticisme.

Le meilleur commentaire d'une doctrine c'est son histoire : un système sans postérité n'avait pas de raisons de vivre. Si Plotin n'a pas vu les dernières conséquences de ses principes, la postérité les connaît, car, après lui, ils ont été épuisés par les générations de penseurs qui se sont succédé dans son école. Nous avons suivi la philosophie qu'il avait fondée dans ses diverses transformations sous Porphyre et sous Jamblique, et nous la trouvons portée par Proclus au dernier point de perfection qu'elle pouvait

atteindre. Deux routes nous sont ouvertes pour asseoir nos jugements sur cette philosophie; nous pouvons en examiner les phases diverses à mesure qu'elles se présentent, et c'est ce que nous avons fait jusqu'ici, ou, négligeant les intermédiaires, comparer directement l'un à l'autre le système qui ouvre l'école et celui qui la couronne, et c'est ce que nous faisons en ce moment. A prendre ces deux doctrines par un côté tout extérieur, ce qui frappe sur-le-champ quand on les rapproche, c'est la simplicité relative de celle de Plotin. Quoiqu'il soit à bon droit le chef d'une école éclectique, et que dans son désir de tout concilier, il abuse quelquefois des distinctions subtiles de la dialectique, cette subtilité n'approche pas de la variété presque infinie des divisions, des complications que Proclus introduit dans son système. Le but de Proclus est sans doute de coordonner et de concilier tous les points de vue; mais avant tout, il aspire à les épuiser. Prenons pour exemples les deux parties de sa philosophie qui ont fait l'objet des deux chapitres précédents, la théologie et la cosmogonie, la trinité et le δημιουργός. Le Dieu de Plotin est un seul Dieu en trois hypostases, et c'est déjà une hypothèse fort compliquée : le Dieu de Proclus est aussi un seul Dieu en trois hypostases, mais chacune de ces hypostases est une triade, et la plupart des termes dont ces triades sont composées se subdivisent à leur tour en des trinités nouvelles. Quand Plotin a déclaré que le monde a pour cause et pour roi le δημιουργός, que le δημιουργὸ;

est l'âme universelle, c'est-à-dire la troisième hypostase de la trinité, qu'il agit éternellement et parfaitement, d'après un modèle accompli, il croit avoir suffi aux nécessités de la cosmogonie; mais Proclus ne se contente pas de distinguer, dans le δημιουργός, le fini, l'infini et le τὸ ἐξ ἀμφοῖν, ou bien la substance, la puissance et l'acte; ou encore l'être, la pensée et la vie; ou le modèle, la volonté et la Providence; ou la réflexion, la résolution et l'efficace; il introduit dans le modèle, les idées, dans le δημιουργός les dieux; ces dieux et ces idées, il les énumère, les classe, les divise par séries; et toutes ces trinités qui s'engendrent les unes les autres, ces unités contenues dans le sein d'une hypostase unique, ces aspects si divers que semble prendre le δημιουργὸς suivant la façon dont on le considère, n'empêchent pas Proclus de célébrer l'unité de la cause, et de s'indigner contre Numénius et ses disciples, qui, en multipliant les δημιουργοί, compromettent l'unité et l'harmonie du monde, et par là mettent en péril la philosophie tout entière.

A quelle cause faut-il rapporter tant de complications nouvelles introduites dans le platonisme? A l'esprit plus étendu de Proclus, à son érudition supérieure, aux efforts successifs tentés par tous les Alexandrins pour perfectionner l'hypothèse commune. Toutes ces causes peuvent y avoir contribué; mais ce qui, par-dessus tout, devait amener ces résultats, ce sont les deux principes qui dominent toute la spéculation de Proclus, et que nous avons eu pour

but jusqu'ici de mettre en pleine lumière. Ces principes sont 1° la revendication pour l'unité absolue de la possession éminente de tous les attributs de l'être, et 2° la réhabilitation de la force.

Nous avons montré que le premier de ces deux principes, tout opposé qu'il paraît à la philosophie de Plotin, n'en est pourtant que la conséquence légitime. Pourquoi Plotin retranche-t-il à l'absolu l'être et l'intelligence? Par un sentiment profond de sa grandeur, et pour montrer qu'entre lui et nous il n'y a pas de mesure commune. Proclus en convient, et tout aussi bien que Plotin il déclare que l'absolu est incompréhensible, ineffable, élevé au-dessus de l'être et de l'intelligence, dans une région où ne peut pénétrer la pensée, où ne montent que nos respects et notre amour. Mais comme il sait en même temps que ce Dieu est le principe de tout ce qui existe, il affirme qu'il possède, sinon les attributs mêmes de la création, du moins la réalité éminente de ces attributs, c'est-à-dire ces mêmes attributs sous une forme plus parfaite, et rendus par cette perfection même, incompréhensibles et ineffables pour nous qui sommes imparfaits. Proclus sait qu'en développant cette opinion sur la nature de l'absolu, il reste dans la pure doctrine platonicienne, et ne fait que s'avancer plus loin que Plotin dans la même voie; il voit mieux que Plotin lui-même le but que Plotin voulait atteindre, et il déclare avec raison que, si Platon, dons le *Timée*, a tant insisté sur l'impossibilité où nous sommes de connaître l'auteur et le père du monde, ce n'est pas

qu'il ait pris le change sur la véritable nature de l'absolu au point de creuser entre lui et nous un abîme infranchissable, c'est qu'il avait devant les yeux les systèmes des physiciens qui rabaissent Dieu presqu'au niveau de la créature, et qu'il voulait surtout, par un vigoureux effort, détourner la philosophie de cette voie où elle se perdait (1).

Quant au second principe, qui fonde dans l'école d'Alexandrie l'originalité particulière de Proclus, et qui consiste à réhabiliter la cause, on ne peut nier son étroite relation avec le premier. En effet, si malgré la différence radicale qui sépare l'absolu du multiple, nous sommes forcés d'admettre dans le sein de l'absolu, l'existence de quelque réalité inconnue et incompréhensible, qui a quelque rapport obscur, et, quant à nous indéterminé, avec les réalités que nous connaissons, n'est-ce pas parce que l'absolu lui-même est à nos yeux la cause du monde? Il est vrai que l'appeler cause c'est déjà le déterminer de quelque façon, car quelque disproportion que l'on établisse entre la cause et son effet, il semble que l'effet ne puisse pas ne pas déterminer la cause, et c'est une des raisons pour lesquelles Plotin ne voulait pas que l'absolu fût cause; mais en même temps, comme il est entièrement impossible de comprendre l'existence du monde, sans l'appuyer sur ses rapports avec l'absolu, il faut bien de toute nécessité confesser l'existence de ces rapports; et Plotin lui-même, après tant de négations, après l'hypothèse de la trinité in-

(1) *Comm. Tim.*, p. 105.

ventée tout exprès pour ne pas abaisser l'unité jusqu'à la production du multiple, avait été contraint de transporter dans le sein même de la trinité la doctrine des émanations, et de faire de l'absolu la première et la plus parfaite de toutes les causes. Proclus, après avoir affirmé que tout est en Dieu, puisqu'il est le principe de tout, mais que tout y est d'une façon parfaite, c'est-à-dire sans mélange de non être, ou de mal, par conséquent sans multiplicité, sans division ni réelle ni possible, et, par conséquent encore, dans un état d'enveloppement si réel et si complet, dans une telle unité (ἑνοειδῶς), que notre esprit, divisible (μερικώτερος νοῦς) et incapable par lui-même, tant qu'il reste limité, de concevoir le parfait, conclut nécessairement l'existence en Dieu de cette réalité éminente de tous les attributs de l'être, sans pouvoir ni la saisir, ni comprendre en quoi elle consiste; Proclus, après avoir ainsi transformé la doctrine de Plotin, ou plutôt après l'avoir ainsi rectifiée, n'éprouve plus d'embarras à attribuer la fonction de cause à l'absolu. L'absolu est cause, et le δημιουργὸς est cause; l'absolu est une cause plus parfaite, et le δημιουργὸς une cause moins parfaite, plus voisine de nous, plus accessible. C'est ainsi que la contradiction où Plotin se trouve entraîné disparaît, sans emporter avec elle cette hypothèse de la trinité qui l'avait fait naître.

Si ces deux principes ne sont au fond que la doctrine de Plotin, mieux interprétée par Proclus que par Plotin lui-même, on ne peut se dissimuler cepen-

dant les différences profondes qui résultent de cette nouvelle interprétation, et nous verrons plus tard que la philosophie de Proclus en devient moins mystique, et sa morale plus sûre. Mais une conséquence, qui aurait été hautement acceptée par Plotin, c'est que la chaîne qui unit entre elles toutes les hypostases est plus étroitement unie, et que si d'un côté les distinctions se multiplient, de l'autre les séparations formelles disparaissent complétement. En effet, chaque hypostase inférieure n'est que la manifestation de l'énergie de l'hypostase qui la précède; il n'y a point, pour ainsi parler, de définition nouvelle; toutes les formes de l'être sont contenues dans le premier, et le système des émanations devient pour la première fois un système complet, auquel se relie étroitement la doctrine de la μέθεξις et la théorie des idées. La même hiérarchie que la dialectique établit entre les idées, la cosmogonie nous la montre dans les êtres. Tout est dans tout (1). Si chaque être se définit surtout par son genre, c'est qu'en effet, c'est de là qu'il est sorti; c'est qu'il ne diffère de la cause que par un degré de plus d'individualisation dans la matière.

Détournons maintenant les yeux de la métaphysique générale et de la cosmogonie, et tournons-les vers nous-mêmes. Dans ce petit monde que nous sommes, la philosophie de Proclus va nous montrer les mêmes lois générales, les mêmes analogies, le même rapport entre la cause plus obscure et plus

(1) *De la Provid.*, c. 7; *Comm. Tim.*, p. 52.

complète, et les effets semblables à la cause, inférieurs à elle, et en raison de leur infériorité même, plus accessibles à l'analyse.

La psychologie joue un grand rôle dans le système de Proclus. Il ne pouvait en être autrement. De tous les platoniciens, Proclus est le plus fidèle; comment aurait-il oublié le γνῶθι σεαυτὸν, qui est presque à lui seul toute la révolution socratique? Le zèle de construire son encyclopédie pourra entraîner Plotin; Porphyre avec ses tendances péripatéticiennes se laissera absorber par la logique, le divin Jamblique oubliera d'étudier l'âme pour décrire toutes les formes des évocations, des apparitions: Proclus, sûr de ses résultats, et connaissant d'avance le dernier mot de la philosophie, n'a pas de ces distractions ni de ces empressements. D'ailleurs, nous l'avons dit, il résume tout le mysticisme alexandrin; et le mysticisme, avec ses vues ambitieuses, avec son dédain pour les règles, n'échappe au joug de la raison que pour se confiner à son insu dans les étroites limites de l'imagination et de la sensibilité individuelles. Il en résulte qu'il fait peu de découvertes sur Dieu dont il parle toujours, et qu'il en fait beaucoup sur l'homme auquel il ne daigne pas songer (1). La psychologie de Proclus est donc précieuse à plus d'un titre. Les doctrines de Plotin se retrouvent là sans trop de modifications, mais avec une netteté, une étendue, une précision supérieures.

Proclus comprend parfaitement et démontre avec

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 10, t. I, p. 557 sqq.

force cette nécessité de la psychologie. Il ne la considère pas seulement comme une partie importante de la science; elle en est, suivant lui, le fondement véritable. C'est, dit-il, par une étude attentive de nous-mêmes, de notre essence, de nos facultés, que nous pouvons espérer de connaître notre destinée, et de trouver les moyens de la remplir (1). Si nous voulons atteindre le degré de perfection que notre nature comporte, ne faut-il pas connaître avant tout cet idéal (2)? Et pour le connaître, est-ce notre situation actuelle que nous devons interroger? N'est-ce pas plutôt sur l'essence de notre âme que nous devons méditer, pour savoir si elle est immortelle, indivisible? car les dons ont été mesurés à chaque être selon sa nature, et nous ne saurons ce que nous devons attendre, et ce que nous pouvons accomplir, que quand nous connaîtrons au vrai la place qu'occupe notre essence dans la hiérarchie des êtres (3). Nous étudions notre corps par l'anatomie et la médecine; notre âme est-elle moins précieuse, et moins digne

(1) Τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων καὶ πάσης, ὡς εἰπεῖν, τῆς φιλοσόφου θεωρίας ἀρχὴν κυριωτάτην καὶ βεβαιοτάτην εἶναι νομίζομεν τὴν τῆς ἑαυτῶν οὐσίας διάγνωσιν· ταύτης γὰρ ὀρθῶς ὑποτεθείσης, καὶ τὸ ἀγαθὸν τὸ προσῆκον ἡμῖν, καὶ τὸ τούτῳ μαχόμενον κακὸν, πάντως καταμαθεῖν ἀκριβέστερον δυνησόμεθα. Πέφυκε γὰρ ἑκάστῳ τῶν ὄντων, ὥσπερ τὸ εἶναι διάφορον, οὕτω δὴ καὶ ἡ τελειότης, τοῖς μὲν ἄλλη, τοῖς δὲ ἄλλη κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὕφεσιν. *Comm. Alc.*, t. II, p. 1.

(2) Ὁ δὲ ἔννατος ἐν ᾧ δεικνύται τὸν τρόπον τῆς ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμελείας ἀγνοοῦν, κυριωτάτην ἀρχὴν ἀποφαίνει καὶ τῆς τούτου γνώσεως τὴν τῆς οὐσίας ἡμῶν διάγνωσιν. *Comm. Alc.*, t. II, p. 13.

(3) Δεῖ δή που καθ' ἑκάστην τάξιν τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν πρὸ τῆς τελειότητος γινώσκειν. Οὐ γὰρ ἑαυτῆς ἐστὶν ἡ τελειότης, ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἀφ' ἧς μετέχεται. Ταύτην τοίνυν πρώτην θεωρητέον, οἷον, εἰ τῶν ἀμερίστων ἐστὶν οὐσιῶν, ἢ εἰ τῶν μεριστῶν παρὰ τοῖς σώμασιν, ἢ εἰ τῶν ἐν μέσῳ τεταγμένων· καὶ ἢ τῶν αἰωνίων, ἢ τῶν κατὰ πάντα τὸν χρόνον ὑφισταμένων, ἢ τῶν ἐν μορίῳ τινι χρόνου

d'être connue (1)? Étudierons-nous le vêtement plutôt que l'homme? Parmi les êtres si divers dont le monde se compose, il en est qui prennent toute leur valeur de la place qu'ils occupent; mais l'homme, fût-il seul, est encore digne d'attirer nos regards; il est à lui seul tout un système; il est un tout régulier et complet, qui se connaît, qui se réfléchit, et qui en même temps réfléchit tout le reste; c'est un abrégé du monde, un microcosme (2). De même que Platon, dans sa *République*, employant à son but toutes les connaissances humaines, éclaircit tour à tour la connaissance de l'homme par celle de l'État et la politique par la psychologie, nous pouvons à notre gré chercher la trace des idées, la trace de la divinité dans ce grand et imposant spectacle que la nature nous étale, ou concentrés et recueillis en nous-mêmes, la trouver au dedans de nous.

Qu'est-ce que l'homme? C'est une âme qui se sert d'un corps, ὁ δὲ ἄνθρωπος ψυχὴ ἐστὶ σώματι χρωμένη (3). Nous avons déjà trouvé cette définition dans Plotin; et ce n'est qu'un résumé littéral de la doctrine du *premier Alcibiade* (4). Le corps, dans cette définition, n'intervient que comme l'humble serviteur de l'âme, et c'est encore trop. Proclus, qui pousse

γιγνομένων, καὶ ἡ τῶν ἁπλῶν, καὶ πρὸ πάσης συνθέσεως ἱδρυμένων, ἡ τῶν συνθέτων μὲν, ἀεὶ δὲ συντιθεμένων ἐν τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς, ἡ τῶν ἀναλύεσθαι πάλιν εἰς ταῦτα ἐξ ὧν συνετέθησαν δυναμένων, κ. τ. λ. *Ib.*, p. 9 sqq.

(1) *Comm. Tim.*, p. 177.

(2) Ἃ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἀνδρὸς λέγεται, ταῦτα καὶ ἐπὶ τὴν ὅλην φύσιν μετενεγκτέον, *ib.*, p. 9.

(3) *Comm. Alcib.*, t. II, p. 199.

(4) Χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ. *Enn.* I, l. 1, c. 3. — Cf. Proclus, *Comm. Alc.*, t. II, p. 337.

plus loin que Platon, s'il est possible, l'ardeur de son spiritualisme, établit partout avec force que c'est l'âme qui est notre substance, que le corps en est comme le vêtement et le tombeau, qu'elle existe avant lui, qu'elle lui survit, et que loin d'avoir besoin de son commerce pour atteindre la perfection dont elle est capable, elle le traîne avec elle comme un obstacle et un ennemi, jusqu'à ce qu'elle l'ait usé, fatigué, dompté, réduit au néant (1), et que par la mort et la destruction du corps, elle ait en quelque sorte reconquis et renouvelé sa propre vie.

Plotin (2) et Proclus avec lui, tout en méprisant le corps, reconnaissent qu'il est nécessaire, parce que l'âme ne peut exister que dans un corps. Ce corps, nécessaire à l'âme, c'est dans cette vie, cette figure humaine; avant et après la vie, c'est ce char de forme circulaire (3), ce souffle vivant qui nous accompagne, corps immortel, immatériel, indivisible, qui semble réunir dans son essence des qualités contradictoires, qui est un corps par la fonction qu'il remplit et le nom qu'il reçoit, et qui serait plutôt un esprit, dans le sens moderne de ce mot, par les attributs qu'on lui donne (4). Cette doctrine,

(1) Δέκατος τοίνυν ἐφ' ἅπασιν, ὁ τὸν ἄνθρωπον ἐν τῇ ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα δεικνὺς, αὐτόθεν ἐκφαίνει τὸ εἶδος τῆς ἡμετέρας οὐσίας, καὶ τελειοτάτην ἡμῖν παρέχεται γνῶσιν τῆς αὐτονεργήτου ζωῆς. *Comm. Alcib.*, t. II, p. 45 sq., et p. 337.

(2) Enn. 4, l. 3, c. 9.

(3) *Comm. Tim.*, p. 161.

(4) Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα ἀπὸ αἰτίας ἀκινήτου δεδημιούργηται. Στοιχ. θεολ., prop. 207. Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα αὔλόν ἐστι, καὶ ἀδιαίρετον κατ' οὐσίαν, καὶ ἀπαθές. *Ib.*, prop. 208.—Πᾶν ψυχῆς ὄχημα συμφυὲς, καὶ σχῆμα τὸ αὐτὸ ἀεὶ καὶ μέγεθος ἔχει, μεῖζον δὲ καὶ ἔλαττον ὁρᾶται καὶ ὁμοιόσχημον, δι'

commune à la plupart des néoplatoniciens, et qui paraît avoir été répandue à cette époque dans toutes les écoles de philosophie, offre une analogie frappante avec la croyance de saint Augustin sur la nature des corps qui ressusciteront (1).

La spiritualité de l'âme est-elle altérée par cette union nécessaire avec un principe d'un ordre inférieur, soit l'ὄχημα, soit le corps proprement dit? Elle ne l'est pas plus pour Proclus que pour Plotin. La démonstration de la spiritualité de l'âme, dans Plotin, est d'une force et d'une rigueur qui ne laisse aucune place au scepticisme (2); Proclus ajoute encore de nouveaux arguments. Nos âmes suivant lui, quoique distinctes et individuelles, participent à la nature de l'âme universelle; de sorte qu'en un sens elles ne sont pas nées, car l'âme universelle est éternelle et divine. Nous parlons de la naissance de nos âmes, et Plotin va jusqu'à distinguer deux naissances; la première, quand le δημιουργὸς ou les dieux inférieurs auxquels il confie la formation de l'homme sèment les âmes dans l'espace, et les attachent, comme des courtisans, à la suite des différents astres; la seconde, quand ces âmes déchues, épuisées, privées de leurs ailes, s'arrêtent dans leur course glorieuse, et tombent, avec leur char, jusque sur la terre et dans un corps mortel (3); mais il ne s'agit

ἄλλων σωμάτων προσθέσεις καὶ ἀφαιρέσεις. Εἰ γὰρ ἐξ αἰτίας ἀκινήτου τὴν οὐσίαν ἔχει, δῆλον δὴ ὅτι καὶ τὸ σχῆμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ παρὰ τῆς αἰτίας ἀφώρισται, καὶ ἔστιν ἀμετάβλητον καὶ ἀνεξάλλακτον ἑκάτερον. *Ib.*, prop. 210.

(1) Saint Aug., *Cité de Dieu*, l. 22, c. 29.

(2) *Enn.* 5, l. 7; et *voyez* ci-dessus, l. 2, c. 9, t. I, p. 509 sqq.

(3) Cf. *Enn.* 4, l. 3, c. 15.

là que de la distinction des âmes, et non de la nature même de l'âme, commune à l'âme universelle et aux âmes particulières (ψυχῇ τῶν ὅλων, ψυχαῖς μερικωτέραις). Si l'on oppose d'une façon plus générale la nature de l'âme considérée en elle-même à celle du corps, l'âme est divine, et le corps ne l'est pas; cela seul suffit à fonder la distinction radicale qui les sépare. Et comment le corps serait-il divin, dit Proclus? Peut-il subsister et se conserver par sa propre force? Il ne le peut; il est donc périssable. L'existence ne lui vient pas de son propre fond, elle lui est incessamment communiquée; et la seule éternité qui puisse lui appartenir, c'est d'être ἀεὶ γεννητόν (1).

Un autre argument de Proclus se tire de la puissance efficace que toute âme possède, à l'exclusion des corps, et de l'indivisibilité, qui est, dans le fond, le caractère propre des natures spirituelles. Plotin n'avait eu garde de laisser échapper cet argument capital (2); mais Proclus l'a tout à fait renouvelé en le rattachant à la doctrine de la génération de l'âme dans le *Timée*, et quoique, dans cette transformation, la doctrine de l'indivisibilité de l'âme n'importe guère à la grande philosophie, nous ne pouvons nous dispenser d'en dire quelques mots, si nous voulons faire connaître l'hypothèse générale de Proclus sur la nature et la production du monde. Nous achève-

(1) *Comm. Tim.*, p. 90. — On trouve le germe de cette argumentation dans Plotin, *Enn.* 5, l. 7, c. 9.

(2) *Enn.* 4, l. 7, c. 2.

rons d'ailleurs ainsi d'exposer ce qui est relatif à l'essence même de l'âme.

On peut, dit Proclus, distinguer l'essence de l'âme, sa puissance et son acte, οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια (1). La puissance ici n'est pas la simple virtualité d'Aristote, c'est la force active, ce que nous appelons, du même nom que Proclus, les facultés de l'âme; l'ἐνέργεια, c'est l'exercice de ces facultés. Nous étudierons tout à l'heure les facultés de l'âme; nous recherchons à présent quelle est sa nature, de quels principes ou éléments elle se compose, en quel sens il est vrai de dire qu'elle est éternelle et indivisible, en quel sens elle est engendrée et multiple.

L'âme, soit qu'on la considère dans l'homme ou dans la nature universelle, est-elle simple, est-elle composée d'éléments? Elle est simple, si on la compare au corps, multiple, si on la compare à l'esprit, L'esprit est immuable, le corps éphémère, et l'âme tient à la fois de cette stabilité et de cette fragilité, ἡμιαχετός τις οὖσα. On peut comparer l'esprit au soleil, l'âme à la lumière qui en émane, et la vie divisible, au rayon qui jaillit de cette lumière (2). Mais l'esprit lui-même, dans la rigueur de la dialectique, n'est pas simple, car il n'est pas le premier. Il est à la fois éternel et engendré, et l'âme, à plus forte raison, fait partie de la génération, quoiqu'elle puisse, en un sens, être appelée divine et éternelle (3). Or, tout

(1) *Comm. Tim.*, p. 178.
(2) *Ib.*, p. 183.
(3) *Ib.*, p. 178.

ce qui est engendré n'a pas moins de six principes, la cause finale, τὸ μὲν τελικὸν αἴτιον, la cause exemplaire, τὸ δὲ παραδειγματικὸν, la cause efficiente, τὸ δὲ δημιουργικὸν, la cause organisatrice, τὸ δὲ ὀργανικὸν, enfin l'essence même, εἶδος, et la matière, ὕλη, que Proclus appelle encore ἐξ οὗ, ἢ ἐν ᾧ (1). Ce sont les quatre principes d'Aristote, avec cette différence que Proclus distingue, dans le premier, la cause finale, qui est le bien, et la cause exemplaire, qui est l'idée; et dans le second, la cause efficiente (le δημιουργὸς et le père), et la cause organisatrice (le ποιητὴς, l'οἰκοδόμος τῆς οἰκίας) (2). De ces deux distinctions, la première est la différence du système de Platon à celui d'Aristote, et Proclus lui-même en fait la remarque (3); la seconde est propre à l'école d'Alexandrie, et ne remonte pas au delà de Porphyre (4). Parmi ces six principes, les quatre premiers sont les causes, et les seconds les éléments de l'être, τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων; nous ne nous occuperons que de ces derniers. Proclus oppose la forme à la matière de la même façon que Platon et Aristote; et s'il y a quelque différence dans les doctrines, elle n'est guère relative qu'à l'origine de la matière; nous supposerons donc que nous connaissons les cinq autres principes de l'âme, et nous allons rechercher seulement en quoi consiste la forme ou l'essence, εἶδος, οὐσία.

Or, de même qu'il y a six principes de l'être, il y

(1) *Ib.*, p. 108.
(2) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 4; t. II, p. 475 sq.
(3) *Ib.*
(4) *Voyez* ci-dessus, l. 3, c. 4; t. II, p. 118 sqq.

a cinq genres ou éléments, γένη, στοιχεῖα, de l'essence. C'est d'abord l'essence proprement dite, puis le principe de l'identité, ταυτὸν, le principe de la diversité, θάτερον, enfin le repos et le mouvement. En effet, tout ce qui est, a une essence, une identité, une différence spécifique; tout ce qui est, se meut, on reste immobile (1). Dans ces cinq genres de l'être, il faut aussi distinguer les trois premiers, qui les constituent, et les deux autres, savoir le mouvement et le repos, qui ne sont que des attributs (2).

Ce n'est pas seulement dans le monde visible que toute essence peut se diviser ainsi. Les genres sont les mêmes pour le monde intelligible et pour le monde des sens; seulement ils existent intelligiblement dans les idées, et se communiquent à la matière sous une forme sensible (3). On retrouve ici une application de la théorie générale de Proclus. C'est une pensée qui ne l'abandonne jamais. Qu'il étudie Dieu, ou l'homme, ou le monde; qu'il développe la nature et les rapports des êtres, ou qu'il s'occupe des méthodes et des transformations que reçoit la pensée dans l'exercice régulier et scientifique de la faculté d'abstraire, il est toujours attentif à faire éclater partout la loi des analogies, et à présenter tout ce qui est manifestement dans l'être ou dans la conception inférieure, comme déjà contenu et enveloppé dans le principe (4).

C'est encore par une application de cette même

(1) *Comm. Tim.*, p. 180.
(2) *Ib.*, p. 181.
(3) *Ib.*, p. 180.
(4) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 3 et 4.

théorie, que tout en donnant aux êtres de tous les degrés les mêmes genres constitutifs, et en établissant parmi les genres la même hiérarchie qui existe entre les êtres, il fait dominer les éléments dans chaque genre selon leur rang et leur importance relative. Ainsi, dans les νοητὰ, dans les νοερὰ, dans les αἴσθητα, il y a toujours οὐσία, ταυτὸν, θάτερον, στάσις, κίνησις; ils sont νοητῶς dans les νοητὰ, νοερῶς dans les νοερὰ, αἰσθητῶς dans les αἴσθητα; et de plus, dans les νοητὰ, c'est l'essence qui domine, dans les νοερὰ νοητὰ, c'est le même; c'est le divers dans les νοητὰ, c'est le repos dans les âmes et le mouvement dans les corps (1). C'est ainsi qu'il y a six principes de l'être, cinq éléments de l'être et cinq classes d'êtres.

Appliquons ce qui précède à l'âme, nous apprendrons ainsi de quoi elle est composée, et quel est son rang dans la hiérarchie des êtres. L'âme est composée, comme tout ce qui existe, de trois éléments, savoir : l'οὐσία, le ταυτὸν et le θάτερον; elle a les deux attributs du repos et du mouvement (2). Proclus, rapprochant cette division de celle qu'il avait présentée d'abord (εἶδος, δύναμις, ἐνέργεια), et négligeant les deux attributs, remplace l'εἶδος par les trois équivalents (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια), et l'âme se trouve ainsi divisée en cinq parties, εἰς πέντε κεφάλαια, nombre qui lui est très-analogue, ajoute Proclus, rentrant dans un ordre d'idées auquel il revient sans cesse,

(1) Τὸ μὲν πρῶτον, οὐσιωδῶς· τὰ δὲ νοητὰ, κατὰ τὸ αὐτὸ· τὰ δὲ νοερὰ, κατὰ τὴν ἑτερότητα· τὰ δὲ ψυχικὰ, κατὰ τὴν στάσιν· τὰ δὲ σωματικὰ, κατὰ τὴν κίνησιν. *Comm. Tim.*, p. 181.

(2) *Ib.*, p. 178.

et qui est une des faiblesses de ce grand esprit; car l'âme est, dit-il, un moyen terme entre l'essence intelligible et l'essence sensible, comme 5 entre 1 et 9 (1).

Si nous cherchons maintenant comment peuvent coexister dans l'âme l'essence, ou le fond même de la réalité et de l'être, le principe de l'identité et le principe de la différence spécifique ou de la distinction, il faut d'abord songer que l'essence est analogue à l'être, le même à la mesure ou au fini, πέρας, et le divers au multiple, à l'indéfini, ἀπειρία (2). Le même et l'autre, identifiés ainsi au fini et à l'infini, présentent quelque ressemblance avec ce qu'Aristote appelle la forme et la matière, et Platon la participation de l'idée et la dyade indéfinie. Cependant cette analogie serait trompeuse. Le θάτερον est bien un élément de multiplicité, comme la matière; le ταυτὸν est bien, comme l'idée, ce qui apporte de la détermination, de la précision, de l'harmonie; jusque-là nous trouvons à peu près le même rapport qu'entre la forme et la matière; mais Proclus et même Platon (car le ταυτὸν et le θάτερον sont les principes mêmes employés dans le *Timée* à la génération de l'âme) sont si éloignés de confondre le θάτερον avec l'ὕλη, que le θάτερον entre avec le ταυτὸν dans la formation de l'εἶδος, d'où il suit que l'ὕλη, appelée à recevoir cet εἶδος, existe en dehors des deux principes qui le constituent. D'ailleurs, qu'est-ce que cette οὐσία, qui,

(1) *Ib.*
(2) *Ib.*, p. 180.

dans Proclus, paraît un troisième principe? Est-ce simplement le τὸ ἐξ ἀμφοῖν? Et de même qu'Aristote appelle τὸ ἐξ ἀμφοῖν l'individu concret réalisé dans la matière, parce que pour lui la forme est un principe simple, et que l'être, par conséquent, n'est composé que de deux principes, Platon et Proclus, qui divisent la forme en ταυτὸν et θάτερον, emploient-ils le mot d'οὐσία comme une sorte de terme commun qui embrasse le principe de la généralité et le principe de la distinction?

L'οὐσία, selon Proclus, n'est pas propement le τὸ ἐξ ἀμφοῖν, et le θάτερον n'est pas l'ὕλη. Que sont-ils donc? c'est ce qu'il importe de bien examiner. Le principe le plus général de la cosmogonie de Platon, c'est la μέθεξις, qui devient, dans la philosophie alexandrine, la loi des émanations (1); or, qu'est-ce que la loi des émanations, ou du moins quel est son résultat pour la substance des êtres? C'est que chaque être inférieur tire sa réalité de l'hypostase qui le précède immédiatement et dont il est une émanation. Il y a quelque chose de commun entre l'hypostase qui a produit l'émanation et l'émanation elle-même ou l'hypostase produite; et c'est à savoir, l'être même, car c'est par sa cause, et non par soi, qu'un effet existe. La cause communique son être propre à l'effet qu'elle produit, et c'est ce qu'expriment énergiquement les métaphores employées par l'école d'Alexandrie, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο, κ. τ. λ. (2). Voilà ce qu'il y a de

(1) *Théol. selon Platon*, l. 3, c. 7.
(2) Cf. ci-dessus, l. 2, c. 5.

commun entre l'hypostase produite et l'hypostase productrice; mais y a-t-il ressemblance parfaite? Ne diffèrent-elles que numériquement et non spécifiquement? Elles diffèrent spécifiquement, car l'effet est toujours inférieur à la cause, et par conséquent chaque cause engendre un effet, qui à la vérité lui ressemble, et qui en même temps en diffère. Il lui ressemble par son être, il en diffère par son défaut. Mais qu'est-ce que l'être? qu'est-ce que le défaut pour les Alexandrins? L'être, et le défaut ou le non-être, dans leur opposition, c'est l'unité et la multiplicité. Qu'est-ce donc enfin que l'essence? C'est l'unité, c'est l'être, c'est le genre, c'est l'objet propre de la définition; c'est ce qu'une hypostase tient directement de l'hypostase supérieure. Qu'est-ce, au contraire, que ce qui appartient en propre à chaque hypostase, ce qu'elle tient d'elle-même et non de sa cause? C'est le non-être, le multiple, l'élément différentiel, le θάτερον, l'ἀπειρία. Platon a donc raison de dire, en vertu de la dialectique, qu'en allant du multiple à l'un, du spécifique au générique, on va du plus au moins, du néant à l'être; et les Alexandrins, qui ont réalisé dans le monde, à l'aide du principe des émanations, la hiérarchie que la dialectique met entre les idées, ont, en quelque sorte, deux fois raison de rattacher l'essence de chaque être au genre, et non pas, comme le veulent les empiriques, à la différence.

Il résulte de ces considérations que le θάτερον est, dans l'âme, ce qui est multiple; non pas la multipli-

cité indéfinie, non pas la simple virtualité, car la virtualité qui comprend tous les possibles, c'est la matière, et le θάτερον est un des éléments de la forme; mais la multiplicité définie, non pas le nombre, mais un certain nombre. Proclus donne aussi quelquefois au θάτερον ainsi entendu, le nom d'εἶδος, qui alors est pris dans le sens péripatéticien, pour l'élément différentiel (1), et s'oppose à l'οὐσία, au lieu de se confondre avec elle comme il le fait le plus souvent. L'εἶδος, ou, pour prendre un mot moins équivoque, le θάτερον est dans la forme de notre âme le nombre fixe de parties dans lesquelles elle est divisée; le ταυτὸν est la vertu organisatrice interne, par laquelle cette division est ramenée à l'harmonie; c'est en quelque sorte le ταυτὸν qui sauve et reconstitue l'unité, compromise par le θάτερον. Et s'il n'y avait que ces deux principes, que serait l'âme? Un être simple, un individu? Non certes. Platon n'a-t-il pas lui-même démontré dans le *Phédon* (2) que l'âme ne peut être une harmonie? Elle est une harmonie, mais elle est plus que cela; elle est une monade concrète, ὕπαρξις, dans laquelle des puissances diverses sont rattachées à un centre commun. Ainsi, par cette ὕπαρξις, qui est l'οὐσία elle-même, l'âme est véritablement simple comme une unité, et non comme un tout, ἡ οὐσία μία καὶ τριπλῆ (3); et Proclus, pour achever de peindre sa pensée, a recours à la comparaison du *Phèdre* : le

(1) *Comm. Tim.*, p. 178.
(2) Plat. *Phéd.*, p. 85 sqq; et Cf. Proclus, l. l., p. 178.
(3) *Comm. Tim.*, p. 178.

cocher est l'essence, et ces deux coursiers si différents sont le même et le divers (1).

Nous connaissons maintenant la nature de l'âme; il nous sera facile d'en conclure quelle est sa place dans la hiérarchie des êtres, et en quoi consiste son indivisibilité. Nous avons déjà dit que l'âme est une nature intermédiaire, mais il reste à démontrer *διὰ τί τὴν ψυχὴν μέσην φαμέν*. Pour cela, il faut déterminer les propriétés 1° des premiers êtres, ou êtres intelligibles; 2° des derniers, ou êtres sensibles; 3° des intermédiaires. Le propre des intelligibles est d'exister en soi et par soi, d'être éternels, indivisibles, immuables, accomplis, de posséder la plénitude de l'être, une force de vie inépuisable, une indépendance souveraine, une efficace qui meut le reste des êtres, une identité parfaite, enfin d'être présents partout sans se communiquer, sans être souillés par aucun rapport (2). Les êtres sensibles, au contraire, sont dans le temps, existent par autrui, reçoivent leur mouvement, sont essentiellement dépendants et divisibles (3); enfin les êtres intermédiaires n'existent pas par eux-mêmes, et cependant possèdent plus complétement l'existence que les êtres sensibles, ils sont mus, mais par eux-mêmes, et ils meuvent les êtres inférieurs. Ils se distinguent des *αἴσθητα*, mais ils leur sont

(1) *Ib.*, p. 181.

(2) Ἔστι δὴ οὖν τῶν μὲν νοητῶν ἰδιώματα ταῦτα, τὸ ὄντως ὂν, τὸ αἰώνιον, τὸ ἀμέριστον, τὸ ἀκίνητον, τὸ ὁλοτελὲς, τὸ τέλειον, τὸ ὑπερπλῆρες τοῦ εἶναι, τὸ τῆς ζωῆς ἄτρυτον, καὶ ἄφετον, τὸ πάντων κινητικὸν, ἡ ὁμοιότης, τὸ πᾶσι παρεῖναι, πάντων ἐξηρημένον. *Ib.*, p. 178.

(3) Τὸ οὐκ ὄντως ὂν, τὸ ἔγχρονον, τὸ μεριστὸν, κατὰ μέθεξιν, ἑτεροκίνητον, κ. τ. λ. *Ib.*, p. 179.

unis (1). Or, si on place l'âme dans le premier ordre, elle ne tombera plus dans le temps, elle ne pourra plus se mouvoir, etc. ; si dans le plus humble, elle sera entièrement divisible, sans unité, sans liberté : elle est donc vraiment intermédiaire (2). Et en effet, dit Proclus, le νοῦς est indivisible, le corps divisible à l'infini, et l'âme divisible en parties non divisibles ; et comme le nombre se divise aussi en monades, c'est pour cela que l'âme est quelquefois appelée un nombre (3).

De même que tout nombre peut être divisé, mais en cessant d'être lui-même, l'âme, dit encore Proclus, malgré cette division en parties monadiques, n'en demeure pas moins indivisible, si on la considère dans son essence (4).

L'indivisibilité de l'âme, comme on le voit, n'est pas complète ; et l'incorporéité de l'âme, fondée en grande partie sur cette indivisibilité, n'est pas non plus admise sans quelques restrictions, quoique Proclus rejette bien loin les objections d'Aristote, qui reprochait à Platon d'avoir fait de l'âme une quantité, μέγεθος, et par conséquent une essence divisible (5), et quoiqu'il se flatte d'avoir entièrement renversé ces objections dans le livre qu'il avait écrit tout exprès (6). Nous avons déjà vu quelques traces

(1) Οὐχ ὄντως ὂν, χρεῖττον μὲν ὂν τοῦ μὴ ὄντος, ὑφειμένον δὲ τοῦ ὄντως ὄντος, x. τ. λ. *Ib.*

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*, p. 182.

(4) *Ib.*

(5) *Comm. Tim.*, p. 217.

(6) *Ib.*, p. 226.

d'une pareille doctrine dans Plotin, car après avoir si bien distingué l'âme du corps, lorsque ensuite il vient à expliquer la sensation, il prouve que ni l'âme ni le corps ne sont capables de l'éprouver, et il a recours à un mélange de l'une et de l'autre : Θῶμεν τοίνυν μεμίχθαι (1). Ce n'est pas là, sans doute, confondre ensemble les essences ou définitions ; mais ce mélange de deux natures ne peut être admis sans altérer l'incorporéité de l'âme. Ajoutons aussi que ce n'est pas l'âme tout entière que Plotin unit au corps dans ce mélange. Une partie de l'âme reste pure, et c'est la plus noble ; une autre participe de la nature du corps, et c'est là que naissent les sensations, que se forment les chimères et que les passions se nourrissent (2). Proclus dit, à peu près de la même façon, que l'âme est répandue dans tout le corps (3), ce qui rappelle cette opinion de Plotin que le corps est le seul lieu où puisse habiter une âme (4), et l'on retrouve encore mieux la doctrine des *Ennéades*, lorsque Proclus distingue une âme raisonnable et une âme sensitive (5), c'est-à-dire l'état d'une âme qui se tourne vers le νοῦς, et, par une telle aspiration, s'épure et s'ennoblit, et l'état d'une âme toute remplie de l'amour de la matière, divisible, périssable,

(1) *Enn.* 1, l. 1, c. 4.

(2) *Ib.*, c. 7 et 9.

(3) Τὸ δὲ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ σώματι συνεζύγη, καὶ ζῇ τὴν μετὰ τοῦ σώματος ζωὴν τὴν κοινὴν, καὶ ἐπιπροσθεῖται ὑπὸ τοῦ σώματος, καὶ δεῖται τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἀνακινῆσαι δυναμένων. *Comm. Alc.*, t. III, p. 90.

(4) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 9, t. I, p. 517 sq.

(5) *De la Providence*, c. 3, 10.

attachée à ce corps dont elle fait son unique affaire et son unique bien (1).

Cette distinction des deux états de l'âme, ou peut-être même de deux âmes distinctes, s'accorde bien avec le reste de la psychologie de Proclus, et même avec la doctrine de toute l'école platonicienne sur la nature de l'âme. Peut-on dire, en effet, que l'âme à laquelle appartient la δόξα et le λογισμὸς a la même nature que ce concupiscible, tout entier à la sensation et au plaisir, et que Platon nous montre dans le *Timée*, sous la forme d'un animal attaché au dessous du diaphragme par les dieux qui nous ont formés, comme une bête féroce dans sa crèche (2)? Proclus, dans toute cette partie de sa psychologie qui comprend la description des facultés de l'âme, ne s'écarte pas des doctrines du *Phèdre*, du *Phédon* et de la *République;* et nous avons déjà vu qu'il compose la triade de l'âme universelle, du λόγος, du θυμὸς et de l'ἐπιθυμητικόν (3). C'est là que nous allons le suivre maintenant; et après avoir étudié sur ses pas, la nature et l'essence de l'âme, il est temps d'examiner quelles sont ses puissances et ses actes, δυνάμεις, ἐνεργείαι.

Proclus distingue deux ordres de δυνάμεις, les unes relatives à la connaissance, et les autres à la conser-

(1) Μέση γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ τοῦ τε νοῦ καὶ τῆς σωματικῆς φύσεως· καὶ ὅταν μὲν εἰς νοῦν βλέπῃ καὶ τὸ ἐκεῖ καλὸν, ὁ ἔρως αὐτῆς μονιμός ἐστιν ὡς τῷ ἀκινήτῳ καὶ ἀμεταβλήτῳ δι' ὁμοιότητος συναπτόμενος· ὅταν δὲ εἰς τὰ σώματα καὶ τὸ ἐπ' αὐτοῖς κάλλος, ἑτεροκίνητος γίνεται αὐτῆς ὁ ἔρως, καὶ μεταβάλλει τῷ ἐραστῷ· καὶ γὰρ τὸ σῶμα τοιοῦτόν ἐστιν, ἑτεροκίνητον δήπου καὶ εὐμετάβολον. *Comm. Alc.*, t. II, p. 263.

(2) *Voyez* le *Timée*, p. 70, et la note de M. H. Martin, (note 137).

(3) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 3, t. II, p. 442.

vation ou à la possession de la vie, ζωτικὰς, γνωστικάς (1). Il distingue aussi les actes en deux ordres : la production du mouvement, et la connaissance (2). Les actes, les puissances, n'expriment sans doute que la même forme du développement actif de notre âme, considérée tantôt dans son accomplissement, tantôt dans la force qui le produit. Ces facultés vitales et ces facultés motrices, ζωτικὰς, γνωστικὰς, doivent évidemment être réunies, et reviennent à la distinction ordinaire entre les facultés actives et les facultés intellectuelles. Proclus rappelle ainsi, par la division des facultés de l'âme, cette trinité qu'il retrouve partout dans les hypostases supérieures : l'être, la vie, l'intelligence. L'âme n'en est pas moins une et simple ; elle possède l'être, au même titre que la vie ; la vie au même titre que l'être et l'intelligence. Sa nature embrasse cette triade, comme les hypostases divines se décomposent toutes en trinités et en ennéades, sans perdre leur simplicité (3).

Il importe d'ajouter que les facultés actives ou vitales dont parle Proclus n'ont rien de commun avec la volonté, la liberté, le pouvoir de choisir. Proclus

(1) *Comm. Tim.*, p. 340.

(2) Διττὸν ἐνεργείας εἶδος, γνωστικὸν, κινητικόν. *Comm. Tim.*, p. 226. Et Cf. *Comm. Parm.*, t. IV, p. 109. Καὶ γὰρ τῶν ψυχῶν αἱ δυνάμεις διτταὶ, ζωτικαὶ μὲν ἄλλαι, γνωστικαὶ δὲ ἄλλαι.

(3) Τὰ μὲν νοοῦντα πάντα καὶ ζῇ καί ἐστι, τὰ δὲ ζῶντα τοῦ εἶναι μετέχει, καὶ ὅμως, τοιαύτης οὔσης ἐν τοῖς ἄκροις κατὰ τὴν τριάδα ταύτην διαφορᾶς, ἐν τῇ ψυχῇ συνήνωται ἀλλήλοις· καὶ τὸ μὲν ὂν ζωή τε καὶ νοῦς ἐστὶν, ἡ δὲ ζωὴ νοῦς καὶ οὐσία, ὁ δὲ νοῦς οὐσία καὶ ζωή· μία γάρ ἐστιν ἁπλότης ἐν αὐτῇ, καὶ ὑπόστασις μία· καὶ οὔτε τὸ ζῆν ἐπακτὸν, οὔτε τὸ νοεῖν, ἀλλ' ὁ μὲν νοῦς αὐτῆς ζῶν καὶ οὐσιώδης ἐστὶν, ἡ δὲ ζωὴ νοερὰ κατ' οὐσίαν, ἡ δὲ οὐσία..... καὶ πάντῃ οὖν ἐστὶ πάντα, καὶ ἓν ἐκ πάντων. *Comm. Alc.*, t. III, p. 205 sq.

met la volonté parmi les facultés intellectuelles. Les facultés actives ou vitales s'exercent instinctivement, et pour ainsi dire sans notre concours. C'est en quelque sorte la vie elle-même. C'est l'âme végétative. Il arrive en effet que notre âme soit absente par le délire, l'enthousiasme ou le sommeil, sans que notre corps cesse de respirer, de se mouvoir et de vivre (1). La force vitale lui suffit alors. Elle est la gardienne et la protectrice du corps, tandis que les facultés qui dépendent de nous, les facultés intellectuelles, ne font que l'épuiser.

Proclus divise ainsi les facultés de l'âme qui ont la connaissance pour objet : la raison, la conscience, la volonté (2). La conscience est pour lui ce qu'elle est pour nous, le pouvoir de se replier sur soi-même, ἐπιστρέφεσθαι, et d'assister à sa propre vie (3). Un être n'est complet qu'à cette condition, car il devient alors, par cette pleine possession de sa force, et dans la mesure des perfections de son espèce, une entéléchie. Que sert la puissance à celui qui la possède, s'il ne la dirige à son gré, s'il ne jouit en l'exerçant? Tout être sans intelligence, ou plus généralement toute intelligence sans conscience ne peut être son but à elle-même; elle n'existe que comme partie d'un système; hors de sa place elle n'est rien. L'homme est un tout (4).

(1) *Comm. Parm.*, t. V, p. 7.

(2) *Comm. Tim.*, p. 10.

(3) Πᾶν γὰρ αὐτοκίνητον ἑαυτὸ τελειοῖ πρὸς ἑαυτὸ στρεφόμενον. *Comm. Alc.*, t. II, p. 45.

(4) Καὶ γὰρ ἔοικεν πᾶσα γνῶσις εἶναι ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς τὸ γνωστὸν καὶ οἰκείωσις, καὶ ἐφάρμοσις πρὸς αὐτό. *Comm. Tim.*, p. 229.

De toutes les facultés intellectuelles dont nous ayons conscience, la plus humble est la sensation. La sensation est pour Proclus ce qu'elle est pour Platon, pour Plotin, pour toute l'école (1) : l'impression produite sur l'esprit par un objet extérieur (2), et la connaissance de cet objet (3). Parmi ces impressions produites, les unes glissent indifférentes et ne donnent naissance qu'à cette connaissance obscure et incomplète qui conserve le nom de sensation ; les autres sont des plaisirs et des peines, et se transforment en désirs et en amours. Voilà déjà toute une vie dans la sensation. Mais qu'est-ce que cette connaissance? Qu'est-ce que cet amour ? Cette connaissance est une simple appréhension, qui ne peut contenir d'erreur, parce qu'elle n'implique pas de jugement (4) ; cet amour est l'amour déréglé pour les plaisirs sensibles, qui n'a rien de commun avec l'amour pur, engendré par la réminiscence, ni même avec ces amours, inférieurs à l'amour divin, mais plus nobles que la concupiscence dans leur objet et dans leurs effets, qui prennent naissance dans le θυμός, et qui doivent être rapprochés de la volonté. La concupiscence est née de la sensation, quoiqu'elle en diffère, et ces impressions, ces connaissances obscures et incomplètes, ces désirs vagues et gros-

(1) Cf. ci-dessus, l. 2, c. 10, t. I, p. 545 sq. — Il faut noter une distinction établie par Proclus entre l'αἰσθήτηριον ou *sensorium* qui reçoit l'impression sans la connaître, et l'αἴσθησις, qui en est le sentiment. *Comm. Tim.*, p. 76 et 164.

(2) *De la Provid.*, 10.

(3) *Comm. Tim.*, p. 76 sq.

(4) *Ib.*, p. 76.

siers, constituent en nous, en quelque sorte, la vie végétative ou animale.

Proclus ne serait pas platonicien, s'il ne faisait la guerre à la sensation. En elle-même, dans son origine, dans son objet, elle est caduque et méprisable. Son objet, c'est le monde; non pas le monde des idées, mais ces vaines ombres qui troublent et offusquent notre esprit, et entravent l'action de la réminiscence. Les corps qui excitent des orages dans les basses régions de notre âme, disparaissent à mesure; le flot les emporte. Les mouvements qu'ils produisent en nous s'éteignent; l'abaissement de l'esprit, la perturbation des désirs et de la volonté sont les seules traces possibles de leur passage. La notion d'eux-mêmes qu'ils nous laissent, n'est ni précise, ni déterminée (1). Elle est sans raison, ἄλογος (2), c'est-à-dire qu'elle n'a aucun rapport avec le vrai et le faux, qu'elle ne sait pas ce qu'elle voit et ce qu'elle sent (3), et qu'elle est, s'il se peut, plus éphémère encore que son objet. La sensibilité, αἰσθητήριον πάθος, qui fait naître en nous les sensations, est, de toutes nos facultés, la plus analogue au corps, la plus périssable; elle nous est comme étrangère, car elle ne tient pas à notre nature, mais à notre chute (4). Elle nous est commune avec les animaux privés de

(1) Δεῖ οὖν πρῶτον, καταγνῶναι τῶν αἰσθήσεων ὡς οὐδὲν ἀκριβὲς οὐδὲ ὑγιὲς γινώσκειν δυναμένων, ἀλλὰ πολὺ τὸ συγκεχυμένον καὶ ἔνυλον, καὶ παθητικὸν ἐχουσῶν, ἅτε καὶ ὀργάνοις τοιούτοις δή τισι χρωμένων. *Comm. Parm.*, t. V, p. 312.

(2) *Comm. Tim.*, p. 76.

(3) Οὐδὲ αὐτὸ ὃ γινώσκει οἶδεν. *Ib.*, p. 77.

(4) *Ib.*, p. 76 sq et 164.

raison (1). Tandis que le *θυμοειδὲς*, et même l'*ἐπιθυμητικὸν*, si voisin de la sensation, se laissent persuader et discipliner par la raison, quand la raison dirait mille fois à l'*αἴσθησις* que le soleil est plus grand que la terre, l'*αἴσθησις* n'en persisterait pas moins à le percevoir long d'une coudée (2). Elle n'est donc qu'une sorte d'avertissement ou de connaissance irrationelle de la présence des impressions, *αἴσθησις ἄλογος*, *γνῶσις τῶν παθῶν* (3).

Un peu au-dessus de la sensation, est l'imagination, *φαντασία*, moins obsédée par la présence immédiate des corps, et par là moins imparfaite (4), mais réduite à présenter à l'esprit des images sensibles, et par conséquent incapable d'atteindre l'objet véritable de la science, c'est-à-dire ce qui est durable, éternel (5). Il plaît à certains philosophes, dit Proclus, de lui donner le nom de *νόησις*, et de *νοῦς παθητικὸς* (6), parce qu'à la différence de la sensation, qui voit son objet hors d'elle-même, l'imagination, qui ne s'applique qu'à des fantômes, les forge ou les trouve dans son sein, à peu près comme la pensée trouve en

(1) Διότι καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐνυπάρχει ζώοις. *Ib.*, p. 77.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*, p. 76.

(4) *Comm. Alc.*, t. III, p. 43. Ὅσα γὰρ ἐνύλως ἡ αἴσθησις γιγνώσκει, ταῦτα ἀϋλότερά ἐστιν ἐν τῇ φαντασίᾳ.

(5) *Comm. Tim.*, p. 75.—Ἔπειτα (τ. ἐ., μετὰ τὴν αἴσθ.) δεῖ τὰς φαντασίας ἀφελεῖν, τὰς ἐν ἡμῖν πετομένας συμφαλίδας ὄρνιθας, ὥσπερ κατὰ μορφωτικὰ καὶ ἐσχηματισμένα νοούσας, τὸ δὲ ἀσχημάτιστον καὶ ἀμερὲς εἶδος ἑλεῖν οὐδαμῇ δυναμένας, ἀλλὰ παραποδιζούσας τὴν καθαρὰν καὶ ἄϋλον νόησιν τῆς ψυχῆς τῷ παρεμπίπτειν, καὶ θόρυβον αὐτῇ παρέχειν ἐν ταῖς ζητήσεσι. *Comm. Parm.*, t. V, p. 312.—Cf. *Comm. Tim.*, p. 104.

(6) Ἡ φανταστικὴ γνῶσις, ἡ καὶ ὑπό τινων προσαγορεύεται νόησις, καὶ νοῦς ἡ φαντασία παθητικός. *Comm. Tim.*, p. 75.

soi les idées éternelles dont elle fait son aliment (1). L'imagination n'est, après tout, pour Proclus, que la trace à demi effacée des impressions sensibles; et c'est à peine s'il consent à la nommer dans sa liste des facultés de l'âme humaine (2).

L'objet de l'αἴσθησις est sans doute plus pur, moins matériel dans l'imagination; mais l'imagination ne nous présente pas autre chose que les impressions et les phénomènes déjà contenus dans l'αἴσθησις. Pour percevoir l'être dans lequel ces phénomènes sont contenus, pour posséder une connaissance raisonnable, et par conséquent exprimée par un jugement, et susceptible d'être vraie ou fausse, il faut nous élever à une faculté supérieure, la δόξα (3). La δόξα n'est pourtant pas encore la science, car elle ne saisit pas les causes et ne s'élève pas jusqu'à l'intelligible (4); elle ne s'applique qu'aux réalités éphémères dont la sensation nous révèle les phénomènes (5); la faculté scientifique par excellence, celle qui connaît les causes, et par conséquent s'élève jusqu'aux êtres véritables, jusqu'aux idées, c'est la raison (διάνοια, λόγος) (6), qui

(1) Πᾶν τὸ γνωστικὸν ἢ αὐτὸ ἐστι τὸ γνῶστον, ἢ ὁρᾷ, ἢ ἔχει τὸ γνῶστον. Νοῦς μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ νοητὸν, αἴσθησις δὲ ὁρᾷ τὸ αἴσθητον, διάνοια δὲ ἔχει ἐν ἑαυτῇ τὸ διανοητόν. *Ib.*, p. 74.

(2) Ἕκτη δὲ (εἰ βούλει καὶ ταύτην συναριθμεῖν), ἡ φανταστικὴ γνῶσις. *Ib.*, p. 75.—Cf. *Ib.*, p. 104, 82. *Comm. Parm.*, t. V, p. 312.

(3) Ἡ δόξα κατὰ λόγον οὖσα γνῶσις τῶν αἰσθητῶν..... Δόξα μετὰ λόγων γνῶσις. *Comm. Tim.*, p. 76.

(4) Τρίτον δὲ ἐπὶ τούτοις (τ. ἐ. αἰσθ. καὶ φαντ.) δεῖ τὰς δόξας τὰς πολυειδεῖς ἐκκόψαι, καὶ τὴν περὶ ταύτας πλάνην τῶν ψυχῶν· οὐ γὰρ ἐφάπτονται τῆς αἰτίας, οὐδὲ ἐπιστήμην ἡμῖν ἐμποιοῦσιν, οὐδὲ τοῦ χωριστοῦ νοῦ μετουσίαν. *Comm. Parm.*, t. V, p. 312.

(5) Ἡ δόξα..... γνῶσις τῶν αἰσθητῶν..... καὶ ἀναιτίως. *Comm. Tim.*, p. 76.

(6) Ὁ λόγος ὅς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡμῶν νόησις μεταβατικῶς, ἐφαπτομένης τῶν ὄν-

devient le raisonnement, λογισμὸς, lorsqu'elle applique aux objets perçus par la sensation et la δόξα, les principes qu'elle trouve en elle-même. La raison, le λόγος, est encore dans le multiple; elle nous appartient en propre, elle est donc limitée comme nous le sommes, et ne peut connaître que par l'emploi d'une méthode lente, à l'aide de divisions et de synthèses successives; mais si elle n'est pas encore l'intelligible et le divin, elle a commerce avec lui; elle sert de lien entre le monde des idées et celui de la matière, entre Dieu et nous (1). Si elle ne possède pas la science par la seule énergie de sa nature, elle la construit avec le secours de la dialectique, et peu à peu nous rapproche de cette vie plus parfaite où la connaissance saisit directement l'intelligible, et où l'unification de l'homme et du divin s'accomplit. Elle est, dans son fond, la réminiscence (2), dont la mémoire, qui conserve les impressions sensibles, est une image affaiblie (3). La réminiscence est la forme de la raison, lorsqu'elle demeure en elle-même, comme le λογισμὸς en est l'énergie et la force active.

των. Et plus bas : Νόησις ἀμεταβατῶς. — Διάνοια καὶ Λόγος μεταβατικῶς. — Δόξα μετὰ λόγων γνῶσις καὶ ἀναιτίως. — Αἴσθησις ἄλογος, γνῶσις τῶν παθῶν. — Αἰσθητήριον πάθος. *Comm. Tim.*, p. 76.

(1) Τέταρτον τοίνυν (τ. ἐ. μετὰ τὴν μὲν αἴσθ., καὶ τὴν φαντασίαν, καὶ τὴν δόξαν), ἐπὶ τὸ τῶν ἐπιστήμων ἀναδραμόντα πέλαγος, ἐκεῖ τῇ διαλεκτικῇ θεωρεῖν τὰς διαιρέσεις αὐτῶν καὶ συνθέσεις, καὶ ὅλως τῶν ἐν ἡμῖν εἰδῶν τὴν ποικιλίαν, καὶ διὰ τῆς θεωρίας ἐξυφήνασαν τὸν ἑαυτῆς διάκοσμον, τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἰδεῖν· ὅτι πὲρ αὐτῆς ἀποστῆναι δεῖ τῆς συνθέσεως, καὶ νοερῶς ἤδη προσβάλλειν τοῖς ὄντως οὖσι. *Comm. Parm.*, t. V, p. 312.

(2) *Comm. Tim.*, p. 26, 34; *Comm. Parm.*, t. V, p. 180.—Ἡ γὰρ ἀνάμνησις αὕτη οὐκ ἔστιν ἀπὸ εἰκόνων ἐπὶ τὰ παραδείγματα μετάβασις, ἀλλ' ἀπὸ τῶν καθολικῶν ἐνοιῶν ἐπὶ μερικωτέρας τάξεις. *Comm. Tim.*, p. 59.

(3) *Comm. Alc.*, t. II, p. 17, 37. *Comm. Tim.*, p. 60.

La simple exposition de cette psychologie en démontre la profondeur. Jusque là, rien d'arbitraire, de chimérique. Proclus, en vrai platonicien, marche du moins au plus, et prend d'abord la nature humaine à son plus humble degré, pour s'élever peu à peu, des orages de la sensation, à ces régions sereines de la science éternelle où la dialectique nous conduit. Quelles que soient ici bas nos légitimes espérances, notre âme en s'éveillant après la chute n'aperçoit d'abord autour d'elle que les parois de cette caverne; il faut sentir cette misère, il faut l'étudier et la connaître avant de s'en affranchir. L'origine de la sensation, qui tient au corps, qui le traverse en quelque sorte, qui n'existe que pour lui et par lui, la fragilité de cette connaissance, qui ne frappe un instant notre âme que pour disparaître aussitôt, qui n'entre pas dans le monde régulier de la pensée, à moins que l'une des forces actives de notre âme, la δόξα, ne s'en empare, ne lui donne son empreinte, et ne fasse de cette vague et éphémère appréhension un jugement durable, montre bien, par la nécessité de la δόξα, que la vie de notre âme vient de nous et non du dehors, que c'est nous et non la sensation, ou les corps dont la sensation n'est que le reflet, qui faisons notre pensée; et en même temps, par cette limite nécessaire imposée à l'opinion, que la science véritable est autant au-dessus de nous que la sensation est au-dessous, et que comme il n'y a point de pensée sans l'activité personnelle, il n'y a point de science sans l'intervention de principes supérieurs à la personne.

Ces doctrines, que nous retrouvons dans Proclus, constituaient chez Platon la théorie des facultés intellectuelles presque tout entière. Il distinguait à la vérité l'âme et le νοῦς, et cette distinction, quelquefois formelle et très-précise, quelquefois plus embarrassée, se retrouve chez Plotin (1) et chez Proclus (2) avec les mêmes alternatives de précision et d'obscurité, puisque dans plus d'un passage le νοῦς, en tant qu'il existe dans l'homme, c'est-à-dire dans la langue des néoplatoniciens, le νοῦς μερικώτερος semble plutôt une faculté supérieure de l'âme humaine, qu'une nature distincte et différente; mais pour Platon, le νοῦς, au moins dans cette vie, ne se manifeste que sous la forme de l'ἀνάμνησις, faible et obscure dans les âmes vulgaires, vive et agissante dans les âmes philosophiques, incertaine au début de la dialectique, claire et presque complète après la science. Ce souvenir, à demi effacé, ne suffit plus aux Alexandrins. C'est l'origine de l'amour, il est vrai, mais ce n'en peut être le terme. Se souvenir, c'est avoir possédé, et avoir perdu. Il y a donc une conquête à tenter. La réminiscence doit aspirer à se détruire elle-même en se rendant inutile. Cet objet de la réminiscence, c'est-à-dire les idées pour Platon, et Dieu pour les Alexandrins, qui voient plutôt dans la théorie des idées l'unité qui la couronne que les universaux qui en sont la base, cet objet de la réminiscence n'est qu'aperçu dans le *Phèdre* et dans la *République*.

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 9, t. I, p. 525 sq.
(2) *Voyez* ci-après même chapitre, p. 543 sq.

Qu'importe qu'il soit aperçu de si près? Ce n'est pas là connaître. Voir l'absolu hors de soi, c'est de la pensée quant à l'objet, mais quant à la forme, ce n'est que de la sensation. Cette communication de deux êtres, qui restent distincts et séparés, quoique l'un d'eux fasse sur l'autre une impression suivie de connaissance, est à peine une action de la part de celui qui connaît, c'est plutôt un état passif; c'est une défaite par conséquent, ce ne peut être une forme de la perfection. Une telle connaissance peut-elle être complète? Le peut-elle surtout dans les idées des anciens qui veulent que le même connaisse le même (1)? N'est-elle pas accidentelle, puisqu'elle pourrait ne pas être? Si l'être qui connaît avait plus de perfection, l'action de l'être connu ne pourrait vaincre sa résistance et ne suffirait pas pour le déterminer à connaître, de sorte qu'il ne peut se perfectionner et grandir sans perdre cette connaissance. Elle tient donc à la fois de la perfection de cet être parce qu'il connaît, et de son imperfection parce qu'il connaît hors de lui. Elle ne saurait donc être la connaissance la plus parfaite. La forme de la vraie connaissance est celle où non-seulement le même connaît le même, c'est-à-dire chaque nature une nature analogue, mais où elle la trouve dans son propre sein, où elle la connaît parce qu'elle la possède. Cela même peut-il constituer l'absolu de l'être, l'absolu du connaître? Un intelligible sera-t-il complétement entendu, une intelligence sera-t-elle

(1) Cf. ci-dessus, l. 2, c. 5, p. 380, et c. 10, p. 547 sq.

complétement rassasiée d'intelligible, à moins d'une juste équation entre l'une et l'autre? Cette équation sera-t-elle entière tant que la diversité subsistera, cette diversité fût-elle numérique? Bien plus, si nous cherchons la perfection de chaque mode, il est évident que l'être est imparfait, même indépendamment des limites de son espèce, s'il ne se réfléchit, s'il ne se connaît, et qu'il en est de même aussi de l'intelligence, si elle ne se comprend elle-même dans sa forme et dans son fond, dans son phénomène et dans sa substance. Il y a donc trois degrés de la connaissance, celle d'un être différent du sujet connaissant et extérieur à lui, celle d'un être différent du sujet mais existant au dedans de lui, enfin celle du sujet par le sujet même, et ce troisième degré est le seul mode parfait de la connaissance. Voilà, selon les Alexandrins, la connaissance parfaite, que nous possédions avant cette vie, et que nous devons espérer pour la vie future. La sensation, même avec l'intervention supérieure de la δόξα, qui, quoiqu'ἄλογος en elle-même, est en quelque sorte le λόγος de la sensation (1), ne constitue que le premier degré de la connaissance; l'ἀνάμνησις, la διάνοια nous donne le second; mais où sera le troisième?

Le troisième est cette νόησις dont Aristote a si profondément éclairé la nature, qu'Aristote ne mettait qu'en Dieu, et que Plotin et Proclus, qui cherchent Dieu encore par delà, revendiquent pour la nature même de l'homme.

(1) *Comm. Tim*, p. 76.

Mais en touchant à la νόησις, nous entrons dans un nouveau monde; nous avons traversé avec Proclus l'opinion et la science : ici s'arrête la philosophie, et commence le mysticisme.

La tentative des Alexandrins, pour substituer l'ἕνωσις à la doctrine de la réminiscence, tient au fond même de leur spéculation sur la nature de l'absolu et sur l'impuissance de la raison humaine. Ils ont poussé cette tentative au delà du vrai et du possible, parce qu'ils ont pris pour principe un certain idéal dont ils ont considéré la réalisation comme nécessaire, sans regarder en eux-mêmes si cet idéal s'y trouvait en effet réalisé. Même sur cette doctrine abstraite de l'idéal de la connaissance, ils sont tombés dans cette grave erreur de restreindre le sujet et l'objet, sans changer le mode. Ce qui est possible et vrai de Dieu, qui est la substance même de la raison, ne peut être ni l'un ni l'autre pour nous, en qui l'universel se manifeste, et qui n'en sommes pas moins des individus limités.

Mais les Alexandrins auraient raison contre Platon, s'ils n'avaient voulu que rectifier, sans tomber dans ces excès, ce que son hypothèse a d'insuffisant. Ces principes supérieurs, par lesquels je gouverne l'expérience, et qui me rattachent si directement à Dieu, est-ce bien à la réminiscence que je les dois? Ne sont-ils en moi que comme un souvenir? Non, l'idée est présente en moi-même. Elle existe en soi, concrète et universelle tout ensemble, et pourtant elle est réellement, actuellement dans ma substance. Platon n'a

pas tiré tout le parti qu'il aurait dû de la doctrine de la μέθεξις. Il a bien vu que les idées existent à part, τὸ χωριστὸν εἶναι; il a bien compris qu'elles sont engagées dans la matière, κατὰ μέθεξιν; mais il n'a pas trouvé le comment de cette participation; il n'a déposé dans la dyade qu'une imitation, une vaine image, au lieu d'une force vivante, d'un principe énergique de développement et d'activité. De sorte que la pensée humaine, quand elle descend en elle-même, n'y trouve aussi qu'un reflet de l'idée. Elle devrait être la raison, et elle n'est que la réminiscence (1).

On trouve dans Proclus la nature du νοῦς très-explicitement séparée de celle de l'âme, non-seulement en Dieu, où cela ne fait pas question pour un Alexandrin, mais dans l'homme. Ainsi, il déclare que l'âme est un moyen terme entre l'esprit et le corps (2), qu'il y a une proportion exacte entre ces trois termes (3), que Dieu a mis le νοῦς dans l'âme, comme il a mis l'âme dans le corps; que le corps n'a de beauté que par l'âme qui l'habite, et l'âme que par l'esprit dont elle est illuminée (ἐλλάμπειν) (4). Bien plus, il semble quelquefois penser que si notre âme nous appartient, si elle est réellement présente à notre corps, l'esprit ne fait que lui apparaître, sans se communiquer, sans se donner réellement, ψυχῆς παρουσία καὶ νοῦ μετουσία (5). Cependant, ailleurs,

(1) *Voyez* la Conclusion.
(2) *Comm. Tim.*, p. 123.
(3) *Ib.*, p. 124. Ὡς γὰρ νοῦς πρὸς ψυχὴν, οὕτω ψυχὴ πρὸς σῶμα.
(4) *Ib.*, p. 124, 123.
(5) *Comm. Tim.*, p. 173.

il déclare non moins explicitement que le νοῦς est une faculté de l'âme. Il dit, par exemple, dans le commentaire sur le *Timée* : « Les trois facultés de l'âme raisonnable sont le νοῦς, la διάνοια et la δόξα (1). » Dans un passage très-important, et auquel nous avons eu fréquemment recours dans ce chapitre, du commentaire sur le *Parménide*, le νοῦς est, comme partout, élevé au-dessus de la science, νοῦς γάρ ἐστιν ἐπιστήμης κρείττων, mais en même temps on l'identifie avec la puissance mystique de notre âme, καὶ οὗτος ὁ μυστικὸς ὅρμος τῆς ψυχῆς (2). Même incertitude, par conséquent, pour la νόησις, car la νόησις est toujours placée au-dessus de la διάνοια, d'où il suit qu'elle est la forme propre de l'énergie intellectuelle du νοῦς, soit que le νοῦς existe en dehors de notre âme ou qu'il ne soit que la première de ses facultés (3). Cependant, peut-être pourrait-on trouver la solution de cette double dif-

(1) Τῆς γὰρ λογικῆς πάσης ψυχῆς, τὸ μέν ἐστι νοῦς, τὸ δὲ διάνοια, τὸ δὲ δόξα. *Comm. Tim.*, p. 68.

(2) Νοῦς γάρ ἐστιν ἐπιστήμης κρείττων, καὶ ἡ κατὰ νοῦν ζωὴ τῆς κατ' ἐπιστήμην προτιμοτέρα. Πολλαὶ οὖν αἱ πλάναι καὶ αἱ δινεύσεις τῆς ψυχῆς· ἄλλη γὰρ ἡ ἐν ταῖς φαντασίαις, ἄλλη πρὸ τούτων ἡ ἐν δόξαις, ἄλλη ἡ ἐν αὐτῇ τῇ διανοίᾳ· μόνη δὲ ἡ κατὰ νοῦν ζωὴ τὸ ἀπλανὲς ἔχει, καὶ οὗτος ὁ μυστικὸς ὅρμος τῆς ψυχῆς, εἰς ὃν καὶ ἡ ποίησις ἄγει τὸν Ὀδυσσέα μετὰ τὴν πολλὴν πλάνην τῆς ζωῆς, καὶ ἡμεῖς ἐὰν ἄρα σώζεσθαι θέλωμεν, μᾶλλον ἑαυτοὺς ἀνάξομεν. *Comm. Parm.*, t. V, p. 312 sq.

(3) *Comm. Parm.*, t. V, p. 217 et p. 312 sq. *Comm. Tim.*, p. 68, 218, 74, 104, 112, 139, 123, 126, 173. Voici les deux résumés de sa Psychologie que Proclus donne lui-même à la page 76 de son Commentaire sur le *Timée*. Ὁ Νοῦς νόησις ὑπὲρ λόγον οὖσα. — Ὁ λόγος, ὅς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡμῶν νόησις μεταβατικῶς ἐφαπτομένης τῶν ὄντων. — Ἡ δόξα, κατὰ λόγον οὖσα γνῶσις τῶν αἰσθητῶν. — Ἡ αἴσθησις ἄλογος ὑπάρχουσα τῶν αὐτῶν γνῶσις. Et un peu plus bas : Νόησις ἀμεταβάτως. — Διάνοια καὶ λόγος μεταβατικῶς. — Δόξα μετὰ λόγων, γνῶσις τῶν παθῶν. — Αἰσθητήριον πάθος. Ces dénombrements sont fréquents dans les écrits de Proclus *Voyez Théol. selon Platon*, l. 1, c. 3. *Dix doutes*, c. 1. *Et al.*

ficulté dans la distinction que fait quelquefois Proclus d'une *νόησις* qui est celle du *νοῦς μερικώτερος*, et d'une *νόησις* qui est celle de l'âme raisonnable. Il y a, dit-il, six espèces de connaissances ; la première est la *νόησις νοήσεως νόησις* ; la seconde et la troisième comportent une identité moins parfaite ; la quatrième est celle des esprits individuels, *τετάρτην δὲ ἔχει τάξιν ἡ τῶν μερικῶν νοῶν νόησις*, la cinquième est celle de l'âme raisonnable, *πέμπτη δὲ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς λογικῆς νόησις* : vient ensuite l'imagination, avec l'*αἴσθησις*, si le nom de connaissance convient encore, dit-il, aux notions que nous leur devons (1). Ne pourrait-on pas penser que Proclus donne quelquefois le nom de *νοῦς* à la partie supérieure de notre âme, lorsqu'elle subit l'ascendant du *νοῦς* qui réside en elle, et que sous cette influence elle s'élève au-dessus de l'*ἐπιστήμη*, jusqu'à cette pure intuition que Proclus appelle *τῆς ψυχῆς λογικῆς νόησις* ? Pourquoi le mot d'esprit serait-il employé avec plus de rigueur que celui de *νόησις* ? Le *νοῦς* est à notre âme ce que l'âme est au corps ; l'*αἰσθητήριον*, inférieur à la sensation et supérieur au corps, n'est-il pas à la fois participant des deux natures ? Et

(1) Ἡ νόησις ποσαχῶς. Πρώτη μὲν οὖν ἐστι νόησις, ἡ νοητὴ εἰς ταυτὸν ἥκουσα τῷ νοητῷ, καὶ οὐδὲν ἕτερον οὖσα παρὰ τὸ νοητὸν, ἢ καὶ οὐσιώδης ἐστὶ νόησις καὶ αὐτουσία, διότι πᾶν τὸ ἐν τῷ νοητῷ, τοῦτον ἐφέστηκε τὸν τρόπον, οὐσιωδῶς καὶ νοητῶς· δευτέρα δὲ ἡ συνάπτουσα τῷ νοητῷ τὸν νοῦν, συνεκτικὴν ἔχουσα καὶ συναγωγὸν τῶν ἄκρων ἰδιότητα, καὶ οὖσα ζωὴ, καὶ δύναμις, πληροῦσα μὲν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ τὸν νοῦν, ἐνιδρύουσα δὲ τὸν νοῦν εἰς τὸ νοητόν. — Τρίτη δὲ ἐν αὐτῷ θείῳ σύζυγος νόησις ἐνέργεια οὖσα τοῦ νοῦ, δι' ἧς τὸ ἓν αὐτῷ νοητὸν συνείληφε, καὶ καθ' ἣν νοεῖ, καὶ ᾗ αὐτὸς ἐστὶν, κ. τ. λ. — Τετάρτην δὲ ἔχει τάξιν ἡ τῶν μερικῶν νοῶν νόησις... μᾶλλον δὲ ἕκαστος πάντα ἔχει μερικῶς, νοῦν, νόησιν, νοητόν, δι' ὧν καὶ συνάπτεται τοῖς ὅλοις, καὶ τὸν ὅλον νοητὸν κόσμον, νοεῖ καὶ τούτων ἕκαστον. — Πέμπτη δὲ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς λογικῆς νόησις, κ. τ. λ. — Ἕκτη δὲ (εἰ βούλει καὶ ταύτην συναριθμεῖν) ἡ φαντασία, κ. τ. λ. *Comm. Tim.*, p. 74, sq.

Plotin, chez lequel les distinctions ont cependant plus de fixité que chez Proclus, ne va-t-il pas jusqu'à l'appeler un mélange? Nous voyons dans Proclus l'ordre hiérarchique partout observé; mais nous voyons aussi toutes les hiérarchies soumises à la proportion et à l'analogie. C'est pour Proclus que la nature ne va pas par bonds; tout dans son système suit une pente facile, et les différences qui séparent deux essences voisines sont à peine établies qu'il met tous ses soins à les atténuer. Le νοῦς existe pour lui à divers degrés: peut-être au degré le plus humble se confond-il avec l'essence immédiatement inférieure. C'est d'ailleurs un principe général de sa philosophie que le dernier terme d'une série est en même temps le premier terme de la série placée au-dessous (1). C'est aussi un de ses principes que le semblable est connu par son semblable, et l'âme par conséquent ne peut connaître le νοῦς qu'à la condition de participer elle-même de la nature du νοῦς, ou de s'en rendre participante par un développement puissant et régulier de ses facultés intellectuelles (2). Proclus parle quelquefois de la ψυχὴ διανοητικὴ, et de la ψυχὴ δοξαστικὴ (3); en peut-on conclure que ce soient là deux âmes rigoureusement distinctes? Pourquoi donc tenir plus de compte des divisions établies ailleurs? Ce serait ne rien comprendre à la philosophie de Proclus que de

(1) Στοιχ. θεολ., prop. 110 et 112.

(2) Ὡς γὰρ δόξῃ τὰ δοξαστικὰ γινώσκομεν, καὶ ὡς διανοίᾳ τὰ διανοητὰ, καὶ ὡς τῷ νοερῷ τῷ ἐν ἡμῖν τὸ νοητὸν, οὕτω καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸ ἕν. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 53.

(3) *Comm. Tim.*, p. 218.

ne pas voir avec quelle aisance il se joue de ses éternelles divisions. Il les a tellement multipliées ; elles se croisent dans des sens si opposés, que si elles avaient une valeur fixe et absolue, il n'est point d'éclectisme, si large qu'on le suppose, qui pût les admettre simultanément. Mais Proclus se meut sans peine dans cette trame si serrée, grâce à cette analogie universelle qui ôte presque toute valeur au mot d'hypostase, et qui, enveloppant tous les effets dans les causes, n'est en apparence si prodigue de distinctions que parce qu'au fond elle se résout en un panthéisme complet (1).

Nous retrouvons donc ici, dans l'ordre de la connaissance, cette même loi des analogies, ce même rapport des effets et des causes qui caractérisent la philosophie de Proclus dans la recherche des principes de l'être. Par la même raison, il ne faut pas s'attendre à une délimitation précise du point où finit la science, où commence l'enthousiasme. Il dit à plusieurs reprises que l'ἐπιστήμη s'arrête à la διάνοια. Mais la φρόνησις, qu'il donne pour intermédiaire entre le νοῦς et la δόξα (2), semble pourtant embrasser la totalité des connaissances divines et humaines ; et l'on ne voit pas ce qui reste ensuite pour la νόησις

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 4, t. II, p. 471.

(2) Μέση γὰρ ἡ φρόνησις νοῦ καὶ δόξης. *Comm. Tim.*, p. 112 et 139.—Τίς οὖν ἡ φρόνησις αὕτη ; θεωρία τῶν ὅλων, τῶν τε ὑπερκοσμίων πραγμάτων, ἀφ' ὧν μετὰ τὰ πρώτιστα τῶν ἀγαθῶν ἃ δὴ τελεσιουργὰ τῶν ψυχῶν ἐστὶ, καὶ τῶν περὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον ὑπῆρχε τὶς ῥαστώνη μέχρι μαντικῆς προϊοῦσα καὶ ἰατρικῆς· καὶ ταύτας, ἄλλως μὲν ἐν τοῖς ἀφάνεσιν αἰτίοις, ἄλλως δὲ περὶ τὸν κόσμον, ἐσχάτως δὲ περὶ ἀνθρώπινων, ἐπιτηδευσιν τιθεμένη· ἐπειδὴ γὰρ αὔλος ἐστὶ σοφία καὶ χωριστὴ ἡ θεὸς αὕτη, δια τοῦτο καὶ ταῖς πρὸς αὐτὴν συγγένεσιν, ἐκφαίνει τὰ μόρια πάντα τῆς φρονήσεως, τῆς τε θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης. *Comm. Tim.*, p. 48 ; sq.

ἀμεταβάτως, à moins que la distinction entre ces deux facultés ne porte sur le mode plutôt que sur l'objet.

La νόησις elle-même, si souvent élevée au-dessus de la science, est-elle l'enthousiasme mystique? Tout à l'heure nous avons vu deux acceptions différentes de ce mot. En voici un autre exemple : Dans le commentaire sur le *Parménide*, Proclus distingue différentes sortes de beautés, perceptibles par des facultés diverses. Il y a, dit-il, une beauté perceptible par la sensation, une autre par le jugement empirique ou l'opinion, une autre par la raison discursive : voilà jusqu'ici toutes les facultés qui appartiennent purement à l'âme et qui concourent à l'acquisition de la science : αἴσθησις, δόξα, διάνοια; puis il ajoute : une autre est connue par la pensée qui emploie la raison, νόησις μετὰ λόγου, une autre par la pensée pure, νόησις καθαρά : voilà sans doute la νόησις qui appartient au νοῦς μερικώτερος, et une νόησις inférieure à celle-là, supérieure cependant à la διανόια; est-ce la φρόνησις? Est-ce la faculté propre du νοῦς, engagée dans l'âme raisonnable? Quoi qu'il en soit, la νόησις du μερικώτερος νοῦς serait encore un intermédiaire entre la raison (soit le λόγος, ou la νόησις de l'âme raisonnable) et l'extase; car Proclus ajoute une autre beauté, et une autre source de connaissance; mais ici il n'y a plus de doute; et quelle que soit la nature des deux facultés précédentes, cette dernière ne peut être que l'extase : Il est, dit-il, une dernière beauté, absolument incompréhensible, renfermée en elle-même comme dans un sanctuaire inviolable,

et qui ne peut être vue que par sa propre lumière, *καὶ τῷ ἑαυτοῦ φωτὶ μόνῳ καθορᾶσθαι δυνάμενον* (1). Le sens de ces derniers mots peut paraître obscur (2), mais le sens général ne l'est pas, et l'on voit en même temps dans ce passage l'ordre des diverses facultés, la nature et le caractère du mysticisme, et la facilité avec laquelle Proclus multiplie les êtres ou les formes de l'être.

Proclus décrit à plusieurs reprises la nature de l'extase, considérée dans son plus haut degré d'exaltation. Elle a pour objet l'unité absolue, *τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος*; car la connaissance de la triade intellectuelle et de la triade psychique, ou peut-être même des termes inférieurs de la triade intelligible, peut être obtenue par la *νόησις καθαρὰ*, *νόησις ἀμεταβάτως*. Or, l'unité absolue n'existe pas; la connaissance que nous en avons diffère donc nécessairement de toute autre connaissance. Pour tout le reste, notre connaissance est positive, car elle consiste à déclarer l'existence des êtres; mais l'extase ne peut déclarer l'existence de l'unité supérieure à l'être, elle voit que cette unité est non existante; elle est donc négative; elle est la seule connaissance négative, car ces deux mots semblent s'exclure, et ils s'excluent en effet, partout où il ne s'agit pas de l'absolu. C'est qu'il

(1) Ὥστ' οὐ θαυμαστὸν εἰ ἔστι τὶ καλὸν αἰσθήσει μόνῃ γνωστὸν, ἄλλο δὲ δόξῃ γνωριζόμενον, ἄλλο δὲ διανοήσει θεωρούμενον, ἄλλο νόησει μετὰ λόγου, ἄλλο δὲ νοήσει καθαρᾷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄγνωστον, καθ' αὑτὸ παντελῶς ἐξῃρημένον, καὶ ἑαυτοῦ φωτὶ μόνῳ καθορᾶσθαι δυνάμενον. *Comm. Parm.*, t. V, p. 217.

(2) Il cesse de l'être, si on les rapproche de la citation qui suit immédiatement.

n'y a que l'absolu en qui le non-exister soit meilleur que l'existence (1). Ce non-être supérieur à l'être, c'est évidemment cette plénitude de l'être qui sépare à jamais l'être parfait de tout le reste, et l'élève au-dessus de toute définition, au-dessus même du langage; cette connaissance négative n'est, au fond, que la plus positive de toutes les pensées, la seule pensée positive; mais comme dans toute parole qui désigne Dieu, et dans toute pensée humaine qui le conçoit, un contraste profond s'établit entre sa grandeur et notre faiblesse, ces états si parfaits de notre âme où elle sort d'elle-même, où elle s'égale à son Dieu, ressemblent à une abdication de la raison. C'est une fureur, un délire, une ivresse. Nous nous sentons comme enivrés de ce nectar (2), ou plutôt de ce Dieu, qui coule comme un torrent au travers de notre cœur. Le monde s'enfuit, les passions, l'âme elle-même se tait, la personne humaine expire, et le Dieu qui se communique nous saisit et nous abîme en lui tout entiers.

(1) Ἀλλὰ μὲν εἰ νοῦς καὶ αἱ θεῖαι ψυχαὶ κατὰ μὲν τὰς ἑαυτῶν ἀκρότητας καὶ τὰς ἑνότητας ἐνθουσιῶσι περὶ τὸ ἕν, καὶ εἰσὶ θεῖαι ψυχαὶ τὸ μάλιστα ταύτης ἕνεκα τῆς ἐνεργείας· κατὰ δὲ τὰς νοερὰς δυνάμεις ἐξῄρηνται τοῦ νοῦ, καὶ περιχορεύουσιν αὐτόν· κατὰ δὲ τὰς νοητικὰς ἑαυτὰς γιγνώσκουσι καὶ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν ἀχράντως οὖσαν, καὶ τοὺς ἑαυτῶν λόγους ἀνελίττουσι· κατὰ δὲ τὰς δοξαστικὰς, τὰ αἰσθητὰ πάντα προειλήφασί τε καὶ κατευθύνουσι δεόντως. Καὶ πᾶσαι μὲν αἱ ἄλλαι γνώσεις αὐτῶν εἰσὶ καταφατικαί· τὰ γὰρ ὄντα ὡς ἔστι γιγνώσκουσι, τοῦτο δέ ἐστι καταφάσεως ἴδιον· τῇ δὲ ἐνθεαστικῇ περὶ τὸ ἓν ἐνεργείᾳ τὸ ἀποφατικόν ἐστι καὶ ἐν ταύταις τῆς γνώσεως· οὐ γὰρ ὅτι ἐστὶ τὸ ἓν γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ τὸ κρεῖττον τοῦ ἔστιν. Ἡ δὲ τοῦ ὅτι οὐκ ἔστι νόησις, ἀπόφασίς ἐστιν. *Comm. Parm.*, t. IV, p. 52 sq.

(2) Ἀποφατικῶς ἄρα γινώσκει τὸ ἕν· διττὰς γὰρ ἔχει τὰς γνώσεις, τὴν μὲν ὡς νοῦς, τὴν δὲ ὡς μὴ νοῦς· καὶ τὴν μὲν ὡς ἑαυτὸν γινώσκων, τὴν δὲ μεθύων, φησί τις, καὶ αὐτὸν ἐνθεάζων τῷ νέκταρι. *Ib.*, t. VI, p. 52.

Il nous resterait, pour compléter la psychologie de Proclus, à montrer ce qu'est pour lui la volonté. Mais c'est un sujet qui ne peut être séparé de ses doctrines sur la Providence et sur l'origine du mal, et nous consacrerons un chapitre à comparer sa doctrine sous ce rapport à celle de Plotin.

CHAPITRE VI.

DE LA PROVIDENCE DIVINE ET DE LA MORALE.

La nécessité est au fond du système de Proclus. Cependant il admet très-explicitement et démontre avec beaucoup de soin et de force la Providence divine et la liberté. Dieu produit la matière du monde, il l'organise, il lui donne une âme et un esprit. Il le surveille et le dirige. De la nature du mal; réponse aux objections tirées de l'existence du mal, contre la Providence divine. Nature de la volonté chez l'homme; la liberté. La Justice. L'Amour. La Prière.

Nous avons successivement considéré le Dieu de Proclus dans sa nature et dans son action. Nous avons comparé cette théologie à celle de Plotin, et vérifié ensuite, par l'étude de la psychologie de Proclus, les résultats auxquels nous étions parvenus. Si de cette théorie sur la nature de Dieu, sur le caractère de son action, et sur les facultés de l'homme, nous essayons de conclure, avant d'ouvrir les textes, quelle doit être la théorie de Proclus sur les rapports de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire sur la Providence et la morale, nous pouvons en assigner d'abord les caractères au nom de la logique, sans crainte de nous tromper. Proclus a beau être le plus intrépide éclectique qui fût jamais; malgré cette exagération d'un principe excellent, qui encombre sa philosophie

d'une multitude de distinctions où trop souvent le caractère général de ses doctrines disparaît et se perd, il y a un fond qui domine tout le reste, que nous avons partout retrouvé, qui est propre au platonisme en lui-même, que Plotin a modifié, et que Proclus, guidé par les travaux des Porphyre et des Jamblique, a achevé de mettre en lumière. C'est là que nous devons regarder, et laissant de côté tous les accessoires, qui ont tant de prix aux yeux de Proclus, l'homme de la science universelle, nous pouvons extraire un système simple de cette immense encyclopédie, et montrer à quelle conclusion ce système doit aboutir.

Que doivent les Alexandrins à Platon ? Comme méthode, la dialectique ; comme doctrine métaphysique, les idées, les nombres, Dieu, qui est le lieu des idées, l'unité absolue qui est le terme nécessaire et redoutable de la dialectique. Comme explication de la nature du monde, ils lui doivent l'action du νοῦς, unique cause efficiente, les rapports de l'âme avec le νοῦς et avec le corps, la doctrine des νέοι δημιουργοὶ, et la théorie de la μέθεξις et de la matière. C'est sur ce fond qu'ils ont travaillé ; ce sont ces principes qu'ils ont interprétés, modifiés, quelquefois altérés, mais toujours en croyant leur rester fidèles. Qu'apporte Plotin ? L'extase, qu'il met au-dessus de la dialectique, pour n'être pas contraint, comme Platon, de rejeter l'unité supérieure à l'être ; la théorie de la trinité hypostatique, pour sauver, s'il le pouvait, l'unité absolue, sans renoncer au δημιουργὸς, et enfin la théorie

de l'émanation, qui n'est qu'un commentaire de la μέθεξις. Comment ces nouvelles doctrines dépassent la pensée de Platon, et comment elles sont toutes indiquées ou pressenties dans la philosophie platonicienne, c'est ce que nous avons déjà montré. Nous avons aussi fait voir pourquoi l'hypothèse de Plotin ne résolvait pas le problème des rapports de l'un avec le multiple, et, pénétrant dans l'intérieur de cette hypothèse, nous y avons montré des contradictions nécessaires. Cet espoir de Plotin, qu'en multipliant les hypostases divines, il mettra d'un côté la puissance productrice, et laissera de l'autre, intacte, et dans un absolu repos, l'unité supérieure à l'être, est de tout point chimérique, et ne pourrait d'ailleurs être réalisé, sans que l'unité du principe fût complétement détruite. Qu'importe, en effet, que ces trois hypostases soient appelées un même Dieu, et qu'elles soient coéternelles (ce qui, dans le langage de Plotin, exprime une idée fort analogue à celle que nous traduirions par le mot de consubstantielles); qu'importe cela, si la force est dans une hypostase inférieure, comme un élément entièrement nouveau dans son essence et dans sa détermination, entièrement étranger aux hypostases supérieures? Cette complète et absolue séparation de l'unité et de la force (quoique coexistantes dans le sein d'un même Dieu) est nécessaire à Plotin, s'il veut retirer quelque fruit de son hypothèse; aussi feint-il, la plupart du temps, de l'avoir réalisée; mais dans le fond, cela ne se peut, et pour qu'il n'y ait

qu'un principe, qu'un Dieu, qu'un monde, il est forcé de convenir que la seconde hypostase émane de la première, la troisième de la seconde. Seulement, il y a une cause, et c'est la plus parfaite, dont on voudrait bien pouvoir dire, et dont on dit bien souvent, par une contradiction formelle, qu'elle n'est pas une cause, et une autre, cause inférieure, reléguée au troisième rang, qui porte par excellence le nom de cause. On dit de la première qu'elle est au-dessus de l'être et de la pensée, et de la troisième qu'elle vient immédiatement après l'être et la pensée, et que, par conséquent, elle en participe. Cette troisième cause sera donc seule la cause libre et providentielle, s'il y a de la liberté et de la Providence; mais comme elle est fondée par les causes antérieures, comme elle en est dominée, la liberté et la Providence ne seront qu'à la surface dans le monde de Plotin, le fatalisme sera dans le fond. Plotin veut sincèrement la liberté, et il subit le fatalisme malgré lui, à son insu peut-être, mais il le subit.

Maintenant, quels changements apporte Proclus? A la rigueur on peut dire qu'il n'en apporte aucun. Voilà bien, au sommet, l'unité absolue dont nous ne pouvons parler que par négations; voilà au-dessous d'elle, la force créatrice, intelligente, volontaire; voilà aussi les liens de génération et d'amour qui unissent entre elles, comme dans Plotin, les hypostases divines. Voilà donc le système de Plotin tout entier. Mais une différence profonde, c'est que Proclus accepte ouvertement la présence de la force dans

l'unité, et qu'il en fait une théorie scientifique. Cela est dans Plotin, mais cela y est dissimulé. Cela est patent dans Proclus. De ce seul point, découlent des conséquences immenses. Si l'unité absolue peut être cause de la seconde hypostase, et, par elle, de tout ce qui existe, sans dégénérer de sa perfection souveraine, il y a donc identité parfaite entre l'unité absolue et la cause; la cause du monde, celle du moins que nous pouvons comprendre et décrire, n'est donc plus reléguée dans un rang inférieur parce qu'elle est cause, mais parce qu'elle est au contraire une cause moins parfaite, une cause limitée. Le limité n'est pas en soi plus intelligible que l'infini; au contraire, c'est l'infini qui est l'objet propre de l'intelligence infinie; mais pour qu'il se produise une conception claire, il faut qu'il y ait équation entre la capacité de l'objet connaissant et l'intelligibilité de l'objet connu, d'où il suit que pour la pensée humaine, la cause déterminée, la cause voisine de l'effet, est plus aisée à comprendre, précisément parce qu'elle est en soi moins intelligible et moins parfaite. Tandis que Plotin essayait sans succès de considérer l'apparition de la force comme un élément nouveau dans la troisième hypostase, Proclus est conduit à proclamer hautement que rien n'est dans les hypostases inférieures, qui ne soit d'une autre façon dans les hypostases supérieures. L'effet est dans la cause, ou plutôt, il n'est que la cause expliquée, dévoilée. L'effet est inférieur à la cause, car la cause est une et éternelle; elle se possède donc elle-même tout

entière, selon toute sa perfection, dans un moment indivisible, et ses effets, au contraire, outre qu'ils ne pourront jamais l'égaler complétement, parce qu'ils sont des effets et qu'elle est une cause, ne peuvent devenir une expression adéquate de sa perfection, que s'ils sont considérés comme infinis en nombre, dans une succession infinie de la durée. Tel est le rapport qu'il établit entre Dieu et le monde. Et c'est ainsi qu'il est libre de dire à son gré, ou que Dieu n'est rien de tout ce qui vient après lui, ou que Dieu est éminemment, ἑνοειδῶς, tout ce qui vient après lui.

Même résultat, si au lieu de considérer Dieu et son action, l'unité et le δημιουργὸς, nous jetons les yeux sur la nature humaine. Platon ne remonte pas au delà de la raison, parce qu'il ne tente pas d'accepter et d'approfondir l'unité éléatique, τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος; Plotin qui aspire à sonder les abîmes de l'unité, s'affranchit de la raison qui est dans le divisible, et place l'extase au-dessus : l'extase qui est le néant de toutes les facultés multiples, et l'absorption en Dieu de l'homme, devenu par l'amour, un et simple comme Dieu. Quel rapport entre l'extase et la dialectique? Plotin, s'il se peut, n'en mettra pas, pour que rien ne subsiste dans l'ἕνωσις du mouvement désordonné de la sensation, du mouvement régulier de la science. A quel moment, selon lui, commence l'extase? lorsque nous sommes morts aux passions, lorsque la dialectique est achevée. La raison nous mène jusque-là, mais elle n'est plus rien désormais.

Voilà l'espoir de Plotin, qui voudrait séparer à jamais l'extase de la raison, comme l'unité, de la cause. Mais ici encore, il doit se résigner à des concessions. Perdu dans cette unité inféconde, il aurait fallu nier le multiple ; et de même, si l'extase est pure de toute alliance avec la raison, pourquoi la raison est-elle le degré qui nous y conduit? pourquoi, sans l'extase, la raison est-elle déclarée insuffisante et incomplète? Il y a donc une relation nécessaire entre la faculté qui démontre la cause déterminée, et celle qui voit l'unité sans limite, comme il y en a entre l'unité et la cause elle-même; mais cette relation est avouée avec peine, elle est dissimulée, atténuée dans Plotin. Proclus au contraire l'avoue; il fonde chaque faculté sur celle qui la précède, et la différence qu'il établit entre elles, est précisément, dans une autre sphère, la différence qui sépare le complet de l'incomplet, le fini et le plein de l'inachevé et du transitoire.

Avec cette reconnaissance explicite d'un principe longtemps dissimulé, le dogme de la proportion continue par laquelle tous les êtres sont unis l'un à l'autre sans intervalle, celui de l'analogie universelle, qui fait, du dernier de tous les êtres, une image, la plus imparfaite de toutes, mais encore ressemblante du premier, la loi des émanations qui ne laisse à la distinction des êtres que ce qu'il faut bien lui laisser pour que les définitions ne soient pas confondues, et enfin la loi du retour, ἐπιστροφή, qui, par un courant contraire, achève de serrer les liens qui unissent entre elles toutes les parties de la création,

et la création elle-même au créateur dont elle n'est que la parole, c'est-à-dire le développement ou l'expansion nécessaire, tous ces principes de la philosophie alexandrine, plus nettement reconnus, mieux rattachés à leur origine, deviennent aussi d'une application plus constante et plus sévère. Ainsi le monde est encore, s'il se peut, plus étroitement uni à Dieu dans ce système que dans celui de Plotin.

Quelle était la dernière conséquence de Plotin, on s'en souvient; la logique ne lui en laissait pas d'autre. Cet absolu qui laisse tomber son superflu de son sein, n'est pas le Dieu vivant, le Dieu libre et paternel que le monde adore. Plotin parle encore de la Providence, et en termes pleins de grandeur et d'éclat, parce qu'il a autre chose à satisfaire que l'esprit, et parce qu'en dépit de ses principes, l'aspect du monde, la société, le cœur de l'homme, les douces et nobles traditions platoniciennes, l'écartent de cette philosophie impitoyable d'où la liberté est bannie, et qui comprime le cœur, au lieu de l'échauffer et de l'ouvrir. De même que Plotin ne donnait pas tout à l'unité, il ne donnait pas tout à la fatalité; il admettait la liberté presque au même titre que le multiple; mais au lieu de la mépriser à l'égal du multiple et du mouvement, comme il la sentait plus aimable, tout en la subordonnant, ce qui est presque l'anéantir, il l'exaltait dans ses écrits, et du fond du cœur, il la proclamait sainte et divine.

La liberté ne va bien qu'à la raison. Toute doctrine

qui ne s'élève pas jusqu'à la raison, ou qui la dépasse, ignorera toujours la liberté. La raison seule donne à la liberté deux conditions sans lesquelles elle n'existe point, la règle et la séparation des substances. Si la négation de la liberté est partout si rare, même dans les plus faux systèmes, c'est qu'une telle conséquence est trop ouvertement la condamnation du principe qui l'a portée et que les âmes les plus intrépides reculent devant la nécessité de rompre avec le témoignage de la conscience. Il y a même une place légitime, quoique insuffisante, pour la liberté, dans ce système bâtard qui n'est pas la proclamation de l'existence de Dieu, et qui pourtant n'en est pas la négation, système auquel les stoïciens sont arrivés par la sensation, les Alexandrins par le mysticisme, et Spinoza par la raison consultée seule et sans recours à l'expérience. Il reste à la liberté, dans un système panthéiste, la même place qu'à la multiplicité. Elle a cette existence éphémère qui s'évanouit sous un regard plus attentif. Elle n'est pas une perfection, mais un défaut, ou du moins elle n'est qu'une perfection relative. On ne l'admet sous sa vraie définition que pour la condamner, pour la déclarer inférieure à la nécessité. Si quelquefois elle subsiste, c'est après qu'on en a changé la nature, et par une erreur assez analogue à celle de Hobbes, qui croyait avoir assuré la liberté politique, parce qu'il avait rendu le souverain tout-puissant, et la révolte impossible.

Quant à Proclus, qui conservait tout le fond du système de Plotin, il fallait bien qu'il arrivât aussi

aux mêmes conséquences. De toutes les différences que nous signalions tout à l'heure entre Plotin et lui, il n'en est point dont le résultat ne fût de rendre le panthéisme plus complet, et de compromettre davantage la cause de la liberté. L'unité absolue ne pouvait pas ne pas être cause, elle ne pouvait pas produire un autre effet que l'effet éternel qu'elle produit; son action n'est pas limitée à un certain nombre d'effets, elle s'étend à tout en dominant les intermédiaires; tout est en elle sous une forme parfaite, et le reste des êtres n'est que le développement successif, et par conséquent limité, des perfections infinies qui la constituent. Le monde n'est donc autre chose que la vie même de Dieu, sa vie nécessaire, et par conséquent fatale. La liberté peut exister, sans doute, dans une émanation lointaine, comme le hasard dans une émanation plus lointaine encore; mais elle arrive avec la multiplicité, elle est dans l'effet, et non dans la cause. C'est dire qu'au point de vue de l'absolu, et en présence du système total, elle ne peut être qu'une négation (1).

Si Proclus, en relevant la dignité de la cause, en attribuant le caractère de cause première à l'unité, avait du même coup rétabli le vrai sens de la liberté divine, la révolution produite dans les doctrines de l'école eût été bien autrement profonde. Le panthéisme était détruit, le système trinitaire ébranlé, l'extase supprimée, ou rendue à son véritable caractère, et considérée désormais, non comme une fa-

(1) *Comm. Parm.*, t. V, p. 6.

culté intellectuelle supérieure à la raison, mais comme la forme la plus élevée et la plus pure de la sensibilité. Mais telle n'a pas été la pensée de Proclus. Il est vrai qu'il attribue à chaque cause la réalité éminente de tout ce qu'elle met dans les effets ; mais il s'agit évidemment de l'essence des effets, et non de leur différence spécifique, car c'est leur essence, et elle seule, qui leur vient de la cause (1). Or, la volonté, dans la première hypostase à laquelle on l'attribue, est-elle l'élément générique ou l'élément spécifique ? Elle n'est à coup sûr que l'élément spécifique, et la preuve, c'est que la cause existe déjà dans les hypostases antérieures. Proclus d'ailleurs ne laisse aucun doute à cet égard, et nous avons vu qu'il déclare fréquemment, en parlant des premières hypostases, qu'elles produisent par cela seul qu'elles existent, par cela seul qu'elles pensent, *αὐτῷ τῷ εἶναι*, *αὐτῷ τῷ νοεῖν* (2). En Dieu, dit-il, produire et connaître ne font qu'un même acte (3). Les créatures de Dieu, dit-il encore avec énergie, ont leur hypostase dans ses conceptions (4). Deux choses sont également certaines, c'est que Proclus a reconnu l'existence de la volonté et de la liberté en Dieu, et qu'il les a subordonnées l'une

(1) Ἡ γοῦν ἐκεῖ νοητὴ τοῦ οὐρανίου γένους αἰτία, πάντα παράγει τὰ οὐράνια, θεοὺς, ἀγγέλους, δαίμονας, ἥρωας, ψυχάς· οὐ καθόσον δαίμονες ἢ ἄγγελοι, τοῦτο γὰρ τῶν μεριστῶν αἰτίων ἴδιον, καὶ τῶν διηρημένων ἰδεῶν, ὧν οἱ νοεροὶ πεποίηνται τὴν εἰς τὸ πλῆθος διαίρεσιν· ἀλλὰ καθόσον πάντα θεῖά πως ἐστὶ τὰ γένη ταῦτα καὶ οὐράνια. *Comm. Tim.*, t. V, p. 218.

(2) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 4 ; t. II, p. 495.

(3) *Théol. selon Platon*, l. 1, c. 21.

(4) *Comm. Tim.*, p. 41.

et l'autre à l'action nécessaire de l'unité, du παράδειγμα et du νοῦς. Jusque-là, il ne diffère de Plotin que par une expression plus exacte de leur pensée commune. La fatalité est donc bien, comme nous l'avons dit, au fond des deux systèmes, et la liberté n'est qu'à la surface. Plotin semblait confondre la liberté avec l'action nécessaire; Proclus les distingue, mais pour soumettre à la nécessité l'exercice de la liberté. Que s'ensuit-il? Que la liberté est un défaut, puisqu'elle n'est pas déjà dans la cause première, quoique Proclus, en la comparant au reste des causes, la considère comme une perfection; et qu'en Dieu, où l'erreur et la faute sont également impossibles, elle se confond, dans tous ses résultats, avec l'action nécessaire (1).

Placer ainsi la volonté et la liberté après la cause fatale, c'est ne rien entendre à l'une ni à l'autre. La volonté, et pour la prendre dans son caractère le plus complet, la liberté, ne peut être un défaut, que si on la fait consister tout entière dans la liberté d'indifférence. Il y a deux sortes de liberté pour les systèmes qui n'admettent pas la liberté; l'une est le pouvoir d'obéir sans trouble à l'impulsion de sa nature propre; celle-là est la bonne, suivant les panthéistes; c'est la liberté de Plotin et de Spinoza, et son vrai nom est la nécessité; l'autre est la liberté d'indifférence, qui n'est guère qu'un hasard subjectif, relativement bonne, parce qu'elle suppose la volonté et l'intelligence, mais mauvaise en soi, parce

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 4; t. II, p. 494.

qu'elle est contingente dans son développement et dans ses effets, et qu'elle contient virtuellement l'inutile. Ces deux interprétations opposées et également fausses de la nature de la liberté, engendrent chez les Alexandrins de perpétuelles équivoques. Proclus fait dans sa métaphysique tout ce qu'il faut pour rendre la liberté impossible, et dans sa morale, tout ce qu'il faut pour démontrer qu'elle existe. Comment aurait-il conscience de l'inconséquence où il se laisse entraîner? Cette inconséquence est sa philosophie tout entière, c'est l'une des innombrables applications de l'hypothèse trinitaire, qu'il regarde comme infaillible, et qu'il met tous ses soins à développer, à perfectionner.

Il ne faut donc pas être surpris de trouver dans Proclus une théorie complète de la Providence divine, de la volonté, de la liberté humaine. Il est même plus explicite dans ses démonstrations de la liberté que Plotin, qui l'était déjà beaucoup. C'est qu'outre cette équivoque des systèmes panthéistes, où Proclus, comme Plotin, se laissa souvent entraîner, il se rassure encore par les principes de son éclectisme; il pense surtout au δημιουργὸς, qu'il a fait intelligent, volontaire et libre; il oublie que derrière le δημιουργὸς, il a lui-même élevé une force qui domine tout, une loi fatale qui enchaîne tout.

Ces réserves faites, nous nous contenterons d'indiquer les doctrines de Proclus sur la formation du monde, la Providence, et la destinée humaine. Nous n'entrerons pas dans le détail des arguments par

lesquels il prouve, avec une évidente sincérité, et une grande force de raison, que Dieu est une cause intelligente et libre, que les dieux nous ont donné la liberté, pour que nous puissions mériter en faisant le bien. Il nous importe surtout d'avoir montré : 1° qu'une théorie si complète de la liberté ne résulte pas légitimement de la doctrine de Proclus sur l'unité absolue ; 2° par quel excès de confiance dans la vertu de son hypothèse trinitaire, il a cru qu'elles pouvaient être conciliées ; et 3° comment le premier principe de sa doctrine le pousse à mal interpréter la nature de la liberté, tandis que tout le reste de ses spéculations et ses sentiments mêmes l'inclinaient à lui rendre son rang et son essence véritable.

Voici donc à peu près comment on peut concevoir la théorie de Proclus sur la Providence. Il y a en Dieu de la nécessité ; et malgré tous les efforts de Proclus qui a composé un traité spécial pour démontrer que Dieu est libre, cette nécessité est évidemment dans le rapport de la première hypostase à la seconde. La loi nécessaire et divine, et la volonté divine tendent au même but, et agissent ensemble, comme une force unique ; car l'une et l'autre, en effet, coexistent dans le même Dieu (1). Comment la volonté divine pourrait-elle ne pas faire en chaque chose ce qui est le mieux ? Il n'en résulte pas que la volonté divine n'est pas libre, mais seulement que

(1) Ἡ γὰρ θεία ἀνάγκη συντρέχει τῇ θείᾳ βουλήσει, καὶ ἡ ἐκλογὴ τῷ κλήρῳ, καὶ τὸ ἑλέσθαι τῷ λαχεῖν. *Comm. Tim.*, p. 49.

Dieu ne peut se tromper, et qu'il ne peut vouloir le mal (1). Supposer que Dieu est une cause aveugle, c'est l'abaisser au niveau des dernières et plus imparfaites causes qui existent dans la nature (2) ; il n'y a point de perfection dans l'effet, qui d'abord ne soit en lui, et par conséquent il produit avec une pleine intelligence de lui-même, et en lui-même, c'est-à-dire dans la cause actuellement déterminée, il connaît pleinement ses effets (3).

Dieu préside à la création comme volonté, comme intelligence, comme puissance, *βουλητῶς, γνωστικῶς, δυνατῶς* (4) ; ou bien encore, selon une autre division trinitaire, il est bonté, volonté, providence, *προηγεῖται μὲν ἡ ἀγαθότης, δεύτερα δέ ἐστιν ἡ βούλησις, τρίτη δὲ ἡ πρόνοια* (5). La bonté, dit Proclus, en développant ce point de vue, est comme le père, la puissance, *δύναμις*, est la mère, et l'esprit qui connaît est le troisième terme qui complète l'action des deux autres, *νοῦς δὲ τρίτον ὁ γνώστικος* (6). On pourrait multiplier indéfiniment ces triades, où rien n'est stable, ni les termes, ni la hiérarchie. Mais partout, quand il s'agit de l'action directe du *δημιουργὸς*, la bonté, la volonté,

(1) *De la Providence*, c. 48.

(2) Οὔτε αἱ ποιήσεις ἄλογοί τινες καὶ χωρὶς γνώσεως· φύσεως γὰρ ἔργον τοῦτο καὶ ζωῆς ἐσχάτης, ἀλλ' οὐ τῆς θείας, ἣ καὶ αὐτὰς παράγει τὰς λογικὰς οὐσίας. Ὁμοῦ δὴ οὖν καὶ γιγνώσκουσι πάντα, καὶ ποιοῦσι. *Comm. Parm.*, t. V, p. 230

(3) Καὶ γὰρ ἄτοπον ἡμᾶς μὲν γινώσκειν τὸ πᾶν καὶ τὰς αἰτίας τῶν γινομένων, αὐτὸ δὲ τὸ ποιοῦν ἀγνοεῖν καὶ ἑαυτὸ, καὶ τὰ ποιούμενα παρ' αὐτοῦ, κ. τ. λ. *Comm. Parm.*, t. VI, p. 16. Εἰ μὲν ἔξω βλέπον, ἀγνοήσει πάλιν ἑαυτὸ, καὶ ἔσται ψυχῆς μερικῆς καταδεέστερον. *Ib.*

(4) *Comm. Parm.*, t. V, p. 231.

(5) *Comm. Tim.*, p. 113.

(6) *Ib.*, p. 118.

la connaissance du monde, sont au nombre des attributs qu'on lui donne.

Dieu produit le monde; et suivant un principe plus général, tout être qui a la plénitude de son essence produit un effet (1) différent de lui (2), inférieur à lui (3), et le produit sans se diminuer, sans communiquer sa propre substance (4). Les dieux, c'est-à-dire les puissances contenues dans le δημιουργὸς, et par lui constituées, produisent tout ce qui existe sans exception : où s'arrête leur efficace, l'être s'arrête (5). La matière n'est pas un principe distinct qui existe, comme dans Aristote, indépendamment de Dieu; en dehors de Dieu et de son action, il n'y a que néant (6).

Dieu est père, parce qu'il engendre la substance; organisateur, parce qu'il la façonne (7). Proclus emprunte à l'école pythagoricienne tout son appareil géométrique pour décrire l'ordre de la génération du monde (8), et le mélange des éléments dont il est formé (9). Ces mystères numériques, si importants

(1) Πᾶν τὸ τέλειον εἰς ἀπογεννήσεις πρόεισιν. Στοιχ. θεολ., prop. 25.

(2) Καὶ τὸ παραγόμενον ἄλλο παρ' αὑτό ἐστιν. *Ib.*, prop. 27.

(3) Πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν. Ἐπεὶ γὰρ κρεῖττον ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ τοῦ παραγομένου τὸ παράγον, τὰ αὐτὰ μὲν καὶ ἴσα ἁπλῶς καὶ ἴσα κατὰ δύναμιν οὐκ ἄν ποτε εἴη ἀλλήλοις, κ. τ. λ. *Ib.*

(4) Οὐ γὰρ ἀπομερισμός ἐστι τοῦ παράγοντος τὸ παραγόμενον. *Ib.*, prop. 27.

(5) Πάντα τὰ ὄντα καὶ πᾶσαι τῶν ὄντων αἱ διακοσμήσεις ἐπὶ τοσοῦτον προεληλύθασιν, ἐφ' ὅσον καὶ αἱ τῶν θεῶν διατάξεις. *Ib.*, prop. 144.

(6) *Du mal*, c. 3. *Comm. Tim.*, p. 117 et 120. *Théol. selon Plat.*, l. 3, c. 7.

(7) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 4; t. II, p. 475.

(8) *Théol. selon Platon*, l. 5, c. 12.

(9) On peut voir, dans le *Comm. Tim.*, p. 147 sqq., comment Proclus démontre, que deux moyens étaient nécessaires pour unir entre eux deux solides. Nous donnons seulement la réponse à une objection qui a été renouvelée depuis,

aux yeux de l'école, si souvent remis en honneur, et que Platon lui-même n'avait pas dédaignés (1), doivent être relégués avec les plus bizarres superstitions de la théurgie, et ne peuvent compter que dans l'histoire des erreurs et des déceptions de l'esprit humain. La détermination des attributs physiques des quatre éléments, présentée par Proclus, n'offre

et que les commentateurs modernes du *Timée* de Platon n'ont pas dédaignée. En faisant cette citation, nous n'avons pas d'autre but que de donner une idée d'un des côtés les plus insignifiants de la philosophie de Proclus. Il veut démontrer d'abord que deux surfaces peuvent être unies indifféremment ou par un seul moyen ou par plusieurs. Ainsi, entre 16 et 81, on trouve plusieurs moyens, mais on peut aussi en trouver un seul, en élevant au carré le terme intermédiaire entre les deux racines; on a alors : $4^2 : 6^2 :: 6^2 : 9^2$. Il passe ensuite aux solides, et il prend des cubes, soit 8 et 27, dont les racines cubiques sont 2 et 3. En multipliant deux facteurs d'une racine par un facteur de l'autre et réciproquement, nous aurons $2 \times 2 \times 3 = 12$ et $3 \times 3 \times 2 = 18$. D'où la proportion 8 : 12 :: 18 : 27, c'est-à-dire $8 : 8 + \frac{8}{2} :: 18 : 18 + \frac{18}{2}$. Il fait la même démonstration pour des solides qui ne sont pas cubes. On fait, dit-il ensuite, cette objection : 64 et 729 sont deux solides, car 64 est le cube de 4, et 729 est le cube de 9. Or ils forment une proportion avec un seul moyen, 216. Car $729 = 216 \times 3 + \left(\frac{216}{8} \times 3\right) = 648 + (27 \times 3) = 648 + 81 = 729$, et $216 = 64 \times 3 + \left(\frac{64}{8} \times 3\right) = 192 + (8 \times 3) = 192 + 24 = 216$. C'est-à-dire que dans cette proportion 64 : 216 :: 216 : 729, chaque second terme est égal à chaque premier terme multiplié par trois, plus 3 fois le 1/8 du premier terme.

La réponse à cette objection est facile; 64 et 729 ne sont pas seulement des cubes de 4 et de 9. Ils sont les carrés de 8 et de 27. C'est en qualité de carrés qu'ils ont pour moyen 216, produit des deux racines multipliées l'une par l'autre, $8 \times 27 = 216$. Mais si on les prend comme cubes, et que l'on multiplie deux facteurs de l'un par un facteur de l'autre et réciproquement, on aura $4 \times 4 \times 9 = 144$ et $9 \times 9 \times 4 = 324$, ce qui donne la proportion 64 : 144 :: 324 : 729 ou $4^3 : 4^2 \times 9 :: 9^2 \times 4 : 9^3$. — *Consultez*, pour ces théories numériques, les divers éditeurs ou traducteurs du *Timée*, M. Cousin, M. Stalbaum. *Voyez* surtout les *Études* de M. Th. Henri Martin sur le *Timée*, et son grand ouvrage, encore inédit, sur *l'Histoire des Sciences physiques chez les Grecs et les Romains.*

(1) *Voyez* le *Timée.*

pas plus d'importance, et n'a tout au plus qu'un intérêt de curiosité (1).

Dieu produit et organise la substance du monde. Il donne la vie à ce grand corps, en y plaçant une âme (2), et la beauté, en mettant un esprit dans cette âme (3). Le monde est ainsi un être complet, un tout, qui se suffit à lui-même (4), sous la réserve de reposer dans la main de Dieu, et qui, parfaitement uni dans toutes ses parties, n'enferme dans son sein ni défaut, ni lacune (5).

L'éternel ouvrier, qui fait toutes choses à son image, ne peut produire que des ouvrages excellents. Tout ce qui sort de ses mains est bon, mais bon d'une bonté différente (6). Sans peine, sans fatigue, il surveille ce qu'il a créé (7); il l'améliore et le perfectionne sans cesse (8).

D'où vient donc le mal? ou plutôt existe-t-il du mal?

Proclus ne nie pas l'existence du mal. Le mal est à ses yeux déjà compris dans cette simple énoncia-

(1) Τῷ μὲν πυρὶ, λεπτομέρειαν, ὀξύτητα, εὐκινησίαν· τῷ δὲ ἀέρι, λεπτομερείαν, ἀμβλύτητα, εὐκινησίαν· τῷ δὲ ὕδατι παχυμερείαν, ἀμβλύτητα, εὐκινησίαν· τῇ δὲ γῇ παχυμερείαν, ἀμβλύτητα, δυσκινησίαν. *Comm. Tim.*, p. 151 sq. Et Cf., dans le même Comm., les 4 pages précédentes.

(2) *Comm. Tim.*, p. 123.

(3) *Ib.*, p. 124.

(4) *Ib.*, p. 139.

(5) Ῥητέον πρὸς αὐτοὺς ὅτι τῶν ὄντων ἡ πρόοδος συνεχής ἐστι, καὶ οὐδὲν ἐν τοῖς οὖσιν ἀπολέλειπται κενόν. *Ib.*, p. 115. — Πρῶτον μὲν ἀξιοῖ κατὰ τὴν ἀδιάστροφον περὶ θεῶν ἔννοιαν καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτῶν, ἁπάντων μὲν ἀγαθῶν αὐτοὺς χορηγοὺς ἀποφαίνειν, κακοῦ δὲ οὐδενὸς οὐδενί ποτε τῶν ὄντων αἰτίους. *Théol. selon Plat.*, l. 1, c. 17.

(6) *Ib.*, p. 111, 113 *et al.*

(7) *Comm. Parm.*, t. V, p. 7.

(8) *Comm. Tim.*, p. 111.

tion que le premier ne pouvait être seul. Comment une hypostase parfaite différerait-elle d'une hypostase également parfaite? Si le premier est seul parfait, il y a nécessairement du mal au second degré de l'être (1). Dieu est en un sens l'unique cause, parce qu'il est la cause des causes; mais il existe au-dessous de lui des causes inférieures, dont l'action est imparfaite, et dont les effets participent du néant. Le mal est donc nécessaire; il vient de l'action des causes inférieures, et la Providence tend continuellement à le diminuer, à le réparer. Telle est, selon Proclus, l'origine du mal; et il prouve, par des exemples tirés du *Politique*, de la *République* et du *Théétète*, que cette opinion est aussi celle de Platon (2). On demande si le mal arrive par la volonté du δημιουργὸς ou malgré lui. Vaine question, puisque le mal est la condition sans laquelle il n'y a ni hiérarchie, ni multiplicité (3). Il vient, dit Proclus, μετὰ τὴν οὐδενείαν τοῦ μὴ ὄντος (4). La question se comprendrait si le mal était autre chose que du néant ou du défaut. Il n'y a pas d'ailleurs de mal absolu. Le mal n'est que relatif. La partie mauvaise, relativement aux autres parties, est bonne relativement à l'ensemble. Il y a du bien dans la pire des créatures; en effet, elle est, ὂν ἐστὶ, et elle est coordonnée

(1) Τὰ γὰρ πρῶτα, τὴν ἐσχάτην λαχόντα τάξιν, ἀπολέσει τὸ ἀγαθόν. *Comm. Tim.*, p. 113.

(2) Ὥστε καὶ ἔστι τὸ κακὸν κατ' αὐτὸν (τὸν Πλάτ.) καὶ ἀπὸ τῶν μερικῶν αἰτίων ἐστὶ, καὶ ἀγαθύνεται διὰ τὴν ἀγαθοείδη τοῦ δημιουργοῦ πρόνοιαν, ὅτι μηδὲν παντάπασι κακόν. *Comm. Tim.*, p. 114.

(3) *Du mal*, c. 7.

(4) *Comm. Tim.*, p. 113.

avec d'autres êtres, τάξεως μετέχει τινός (1). C'est là, comme on voit, la doctrine de Plotin (2), ou, pour mieux dire, c'est la philosophie platonicienne.

Quant à l'inégale distribution des biens et des maux, Proclus ne fait que reproduire les *Ennéades*. Quel est le vrai bien? N'est-ce pas la vertu (3)? Nous avons vécu avant cette vie : nous avons un compte à régler avec l'éternelle justice (4). Dieu nous châtie souvent pour notre bien (5). Et Proclus ajoute avec les Stoïciens : Le méchant, sur le trône, est un esclave (6). Mettons la douleur à son rang. Apprenons à nous connaître.

Après avoir mis la liberté en Dieu, Proclus ne pouvait hésiter à la reconnaître dans l'homme.

La liberté, d'après ses principes, était une des perfections divines, et cependant il la considérait comme inférieure à la perfection absolue; il plaçait au premier rang la cause nécessaire. En effet, la première hypostase est sans doute la perfection absolue; ce n'est pas la perfection virtuelle, c'est la perfection actuelle. Si Dieu peut être parfait et ne l'est pas encore, il est clair que l'on pourra concevoir une perfection supérieure à la sienne, ce qui est absurde. Il est actuellement parfait, mais s'il a en puissance d'autres déterminations que celles qu'il

(1) *Ib.*
(2) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 8; t. I, p. 478 sqq.
(3) *Dix doutes*, c. 6.
(4) *Ib.*, c. 9.
(5) *Ib.*, c. 8.
(6) *De la Prov.*, c. 18.

s'est données, il est parfait par accident, et ne l'est pas par nature, car il n'y a pas deux manières d'être parfait, et l'on ne peut concevoir qu'il eût été parfait, s'il eût été autre. Dans cette hypothèse, qui attribue à Dieu le pouvoir de choisir entre diverses modifications également possibles, l'imperfection qui ne serait pas dans l'acte, si Dieu choisissait bien, comme il ne manquerait pas de le faire, serait dans la puissance, et l'on pourrait encore supposer une perfection au-dessus de Dieu; d'où il suit que la première hypostase, c'est-à-dire la perfection absolue, est nécessairement déterminée comme être et comme cause, et qu'elle n'a point de puissance qui ne soit réalisée, ce qu'on peut encore exprimer en disant qu'elle n'a point de puissance, ou qu'elle est un acte pur. Or, selon Proclus, où il n'y a pas possibilité de choisir, il n'y a pas de liberté. Le δημιουργὸς, s'il est libre, pouvait donc faire un autre choix que celui qu'il a fait, et par conséquent un choix pire. Il a donc le mal en puissance, ce qui le relègue au second rang. Il est vrai que ce qui, par la liberté, était possible, absolument ne l'était pas; car Dieu (le δημιουργὸς) ne pouvait ni se tromper sur le mieux, ni aimer le pire; mais si l'exercice de la liberté divine est parfait, et par là conforme avec l'action de la première hypostase, c'est une perfection qui lui vient de la perfection de l'intelligence, en dépit de la liberté, pour ainsi dire, et la possibilité de la pire détermination n'en reste pas moins, selon les principes de Proclus, attachée à l'essence de la liberté.

Cela pouvait faire une difficulté quand il s'agissait de Dieu, mais non quand on descendait à la nature humaine. L'homme n'est pas simple, il est tout dans le πόλεμος. C'est un microcosme. Tous les éléments de la nature sont en lui, gouvernés par la raison, réfléchis par la conscience. Son âme a commerce avec l'esprit et avec le corps. Elle contemple Dieu, et connaît les phénomènes de la matière; elle plane au-dessus du monde, et subit le joug de la sensation. Déchus, mais capables de remonter à l'ancienne splendeur, et même au delà, nous pouvons aussi descendre et donner de nouvelles attaches à la génération et au multiple. Notre sort est dans nos mains : anges, démons après cette vie, ou condamnés à une vie nouvelle, ou réunis pour jamais à l'éternel foyer de la perfection et de l'être.

Nous avons vu Proclus distinguer les facultés de l'âme en deux classes, les unes relatives à la connaissance, et les autres à l'entretien de la vie (1). Ces facultés, qui font vivre le corps, n'ont rien de commun avec la volonté. L'âme fait vivre le corps, sans y songer et sans le vouloir, par cela seul qu'elle est en lui (2), c'est-à-dire, sans doute, que les facultés par lesquelles nous vivons s'exercent à notre insu. Il n'en est pas ainsi des facultés de connaître, et de l'action par laquelle nous marchons à notre destinée. Les évolutions que nous accomplissons ainsi nous sont

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 5; t. II, p. 531.

(2) Καὶ γὰρ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ πολλὰ κατὰ προαίρεσιν ἐνεργοῦσα δίδωσιν ὅμως τῷ σώματι ζωὴν αὐτῷ τῷ εἶναι. *Comm. Parm.*, t. V, p. 7.

propres ; l'impulsion nous vient de nous-mêmes (1). Ce mouvement spontané de notre âme, par lequel nous nous portons en avant pour atteindre un but, pour perfectionner notre nature, nous distingue du corps, qui ne fait rien par lui-même, qui n'agit pas, ou qui n'agit que sous une impulsion venue du dehors (2). Elle est donc un bien ; elle tient à ce qu'il y a en nous de plus noble ; à elle se rattachent nos espérances ; par son moyen, nous échappons à la matière, nous nous rapprochons du divin. Ainsi, nous avons en nous deux puissances, l'une qui s'exerce naturellement, instinctivement, sans notre concours pour ainsi dire, et par cela seul que notre âme est présente dans notre corps ; l'autre, qui dépend tellement de nous, que nous pouvons la développer, la modifier, la retenir ; dont nous dépendons à notre tour, car c'est elle, bien ou mal employée, qui nous fait ce que nous sommes ; si intimement unie à notre destinée, à notre nature, qu'au lieu de dire qu'elle est à nous, il est plus juste de dire qu'elle est nous-mêmes (3). Cette puissance est la volonté, qui s'exerce après raisonnement et choix (4), et dont le caractère propre est la liberté (5). Les dieux nous ont

(1) Ὁ δὲ τρίτος τὸν ἀποκρινόμενον εἶναι τὸν λέγοντα δεικνὺς, τὴν αὐτοκινησίαν ἐμφανῆ ποιεῖ τῆς ψυχῆς. *Comm. Alc.*, t. II, p. 41.

(2) Οὐ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, οἷον τὸ σῶμα, πάσχον ἔξωθεν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὴν ἐγείρει πρὸς τὸ τέλειον καὶ προσάγει τῷ δυναμένῳ πληροῦν. *Comm. Alc.*, t. III, p. 83.

(3) *Comm. Tim.*, p. 214.

(4) Αὕτη δὴ οὖν ἡ αἰτία πότερον κατὰ προαίρεσιν ποιεῖ καὶ λογισμὸν, ἢ αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ πᾶν. *Comm. Parm.*, t. V, p. 6.

(5) *Voyez* pour la démonstration de la liberté humaine, et pour la réponse aux objections tirées de la prescience divine, etc., le traité *De la Provi-*

faits libres, dit Proclus, pour que nous fassions le bien volontairement et par choix, πρὸς τὴν αἵρεσιν τῶν ἀγαθῶν (1). Ils nous ont donné la liberté, pour que nous puissions nous perfectionner, et nous rendre dignes d'eux-mêmes, qui sont nos modèles et nos pères (2).

Voilà donc la liberté placée dans l'homme au-dessus de l'action nécessaire, et considérée comme le trait distinctif qui l'élève au-dessus du corps. Cependant, la tendance principale de Proclus, qui élève la liberté, et pourtant ne la connaît pas à fond, puisqu'il la place en Dieu au-dessous de la cause nécessaire, se trouve encore ici. Certes, il pouvait s'en tenir, dans l'homme, à la liberté, sans rien sacrifier de ses principes; car la liberté est à ses yeux une perfection, si elle n'est pas la perfection en soi. Mais Proclus est un mystique, et comme tel, ce n'est pas seulement une perfection relative qu'il promet à l'homme, c'est la perfection absolue. Il mettra la sensation et le pouvoir de sentir au-dessus de toutes les propriétés des corps, l'action énergique de la pensée qui gouverne et discipline les idées sensibles au-dessus de la sensation; mais la dialectique elle-même, ce suprême effort de l'activité humaine, qui se

dence, c. 25 sqq. La discussion de Proclus est complète et souvent profonde. Elle est plus développée et plus décisive que celle de Plotin, mais elle roule sur le même fonds d'arguments.

(1) *Comm. Tim.*, p. 66.

(2) Ἵνα βουλευόμενοι μὲν, τὸ λυσιτελοῦν εὕρωμεν, αἱρούμενοι δὲ μὴ διὰ πάθος ἐπὶ τὸ χεῖρον ῥέψωμεν, ἀλλὰ μᾶλλον πράττοντες καὶ ὁρμῶντες, τὸ μὲν αὐτοκίνητον ἐλαχίστην δύναμιν ἔχον ὁρῶμεν, τὸ δὲ ὅλον τῆς τῶν θεῶν ἠρτημένον προνοίας. *Ib.*

recueille et se porte tout entière à la conquête de la vérité, est surpassée, est effacée par l'extase, où l'action expire, où la personne s'évanouit. C'est une gloire pour l'homme, dans sa lutte contre le corps, de faire sentir le frein à ce serviteur indocile et incommode; mais il est encore plus glorieux d'avoir définitivement vaincu l'ennemi, et de ne plus avoir de victoire à remporter. L'homme est grand, tant qu'il reste un homme, s'il se compare au corps, à la matière, au flot de la sensation qui s'écoule; mais ce n'est là qu'une grandeur relative; c'est une grandeur qui est petitesse. La vraie grandeur, pour l'homme, est de cesser de l'être, et de s'identifier à son Dieu, c'est-à-dire à l'absolu. Proclus pourra donc nous proposer à acquérir des connaissances, des vertus; mais le dernier fond de tout cela sera la gnôse, et même tous ces degrés n'ont de valeur que parce qu'ils nous rapprochent de l'ἕνωσις.

Il faut donc que nous retrouvions par quelque côté, même dans la psychologie et dans la morale, cette prédominence de l'action nécessaire sur l'action libre, que nous avons vue au sommet de tout le système. Comme il y a deux unités, l'une qui est la perfection, et l'autre le moindre être, et deux immobilités, l'une qui appartient à l'entéléchie, parce qu'elle est à elle-même son propre bien, l'autre qui est le signe du néant et de la mort, parce qu'elle supprime tout progrès et tout avenir, il y a, dans les diverses destinées que nous font nos malheurs ou nos fautes, cette inertie de la pensée, cette faiblesse de cœur qui nous

retiennent dans les liens de la matière ou nous y plongent de plus en plus ; et il y a aussi cette noble et féconde inquiétude qui nous pousse en avant, qui ne connaît ni repos, ni halte, qui rompt notre corps à toutes les fatigues, qui l'use et l'épuise sans pitié, pour monter, pour monter sans cesse, pour conquérir la vérité ; car c'est une conquête, et pénible, et laborieuse, et pleine d'angoisses et de périls, pleine aussi de joies et de ravissement. Là est la place de la volonté, de la dialectique ; c'est le mouvement, c'est la vie, c'est la science. N'y a-t-il rien au-dessus ? Au-dessus est le repos d'une âme qui a trouvé et ne cherche plus, le repos de l'extase. Ainsi le mouvement, la liberte n'est jamais, de quelque façon que l'on s'y prenne, qu'une perfection relative ; c'est un moyen terme, un intermédiaire ; il y a toujours au-dessous d'elle le repos qui est la mort, et au-dessus le repos qui est la plénitude de l'être, de la connaissance et du bonheur.

Aussi, quoique Proclus attribue la liberté aux dieux, quoiqu'il regarde la liberté humaine comme la condition et le sceau de notre avenir, il lui arrive de revendiquer pour les dieux, et, pour l'homme vertueux et sage, cette force qui s'exerce naturellement, sans fatigue, sans choix, sans liberté par conséquent, mais aussi sans possibilité de faillir (1). La

(1) Πᾶς γὰρ ὁ παράλογόν τι ποιῶν, ἑλόμενός τι ποιεῖ, καὶ ὁρμησας ἐφ' ἅπερ εἵλετο· καὶ τὸ ἐν φαντασίᾳ προϋπάρχον εἰς ἐνέργειαν προσαγαγών. Συλλήβδην οὖν εἴπωμεν, ὅτι τὸ κακὸν οὔτε ἐν τοῖς νοεροῖς ἐστιν· ἅπαν γὰρ ἀκάκωτον τὸ νοερὸν γένος· οὔτε ἐν ψυχαῖς ὁλικαῖς, ἢ τοῖς ὅλοις σώμασιν. Ἅπαντα γὰρ τὰ ὅλα ἀκάκωτα, ὡς καὶ ἀΐδια, καὶ ἀεὶ κατὰ φύσιν. Λείπεται οὖν ἐν ψυχαῖς αὐτὸ εἶναι μερι-

puissance, qui s'exerce naturellement et sans choix, dit-il, ne fatigue pas celui qui l'exerce; et c'est ainsi qu'agissent les dieux, et, parmi nous, ceux dont la vie est vraiment divine, et s'écoule paisiblement selon les lois de la vertu. Ἀπράγμων γὰρ ἡ ποίησις τῶν αὐτῷ τῷ εἶναι ποιούντων ὃ ποιοῦσι. Δεῖ δὲ ἐπὶ τῶν θεῶν μάλιστα τὸ ἄπραγμον συγχωρεῖν· ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς ἀπραγμονέστερον καὶ ῥᾷον ζῶμεν, ὅταν ὁ βίος ἡμῶν θεῖος ᾖ καὶ κατ' ἀρετήν (1).

Pendant le cours de cette période agissante qui nous élève peu à peu, par les conquêtes de la science, de la vie du vulgaire à la vie contemplative, de la sensation à l'extase, trois vertus nous conseillent et nous soutiennent, l'amour, la foi et la vérité, πίστιν, καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα (2). Il faut y joindre l'espérance, ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν (3).

Nous laissons de côté les belles pensées de Proclus sur l'idée de la justice, sans laquelle la liberté se dégrade et devient le caprice, et toutes nos facultés, détournées de leur voie, se confondent et se perdent (4); sur la prière, qui n'est pas, dit-il, une petite partie de l'ascension des âmes, τῆς ὅλης ἀνόδου τῶν ψυχῶν (5), et dont l'essence est d'unir l'âme avec les dieux (6);

καῖς ἢ σώμασι μερικοῖς. Ἀλλὰ καὶ τούτων οὔτε ἐν ταῖς οὐσίαις· πᾶσαι γὰρ αὐτῶν αἱ οὐσίαι θεόθεν· οὔτε ἐν ταῖς δυνάμεσι· κατὰ φύσιν γὰρ αὗται. Λείπεται ἄρα ἐν ταῖς ἐνεργείαις, κ. τ. λ. *Comm. Tim.*, p. 115.

(1) *Comm. Parm.*, t. V, p. 7.

(2) *Comm. Tim.*, p. 65. *Théol. selon Platon*, l. 1, c. 26. *Comm. Alcib.*, t. II, p. 166.

(3) *Comm. Tim.*, p. 65.

(4) *Comm. Rép.*, p. 354.

(5) *Comm. Tim.*, p. 65.

(6) Οὐσία γὰρ αὐτῆς ἡ συναγωγὸς καὶ συνδεκτικὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς. *Ib.*, p. 64 sqq.

sur l'usage que nous devons faire de la liberté (1); sur le châtiment, qui efface la faute et réhabilite le coupable, doctrine empruntée au *Gorgias* (2). Nous ne décrirons pas après lui l'extase (3); nous n'essayerons pas de développer le savant artifice de sa mythologie (4). Nous ne voulons voir dans Proclus ni le géomètre, ni l'astronome, ni le poëte, quoiqu'il ait, dans tous les genres, marqué sa place au premier rang. Il nous suffit d'avoir montré dans ses écrits la philosophie de Plotin achevée, rendue à elle-même; ce Dieu, supérieur à l'être et à la pensée, rétabli dans la possession de toute réalité et de toute intelligibilité; la chaîne des émanations immédiatement rattachée à la première hypostase de Dieu, et la μέθεξις de Platon, si longtemps obscure pour les platoniciens eux-mêmes, devenue enfin une doctrine complète et féconde.

Un point cependant mérite encore d'être signalé à propos de l'extase et de la prière, car il achèvera de nous dérouler les conséquences du principe de Proclus sur la réalité éminente de la première hypostase. Nous avons vu sortir de ce principe un déterminisme plus complet que celui de Plotin; car cette même loi de la proportion continue, à laquelle Plotin est si attentif, et qui l'oblige à remplir de moyens termes tous les intervalles, est encore plus strictement observée dans Proclus, qui, recueillant tous les tra-

(1) *Comm. Rép.*, p. 355.
(2) *Dix doutes*, c. 8.
(3) *Théol. selon Platon*, l. 1, c. 26.
(4) Cf. *ib.*, l. 4, 5 et 6.

vaux antérieurs, divise les hypostases pour effacer les différences en les répandant sur un plus grand nombre de degrés. C'est bien là l'esprit de la dialectique; et ce doit être doublement celui des Alexandrins, puisqu'à la hiérarchie des idées constituée par la dialectique, ils ont ajouté la hiérarchie des hypostases, fondée par la loi des émanations. Cette nécessité de tout unir est d'ailleurs propre au panthéisme, qui n'admet qu'une substance, et qui doit, plus que tout autre système, avoir l'horreur du vide. Cela était bien senti par Plotin, mais l'exécution était incomplète. N'avait-il pas exagéré, avec tout l'emportement du génie, la différence de la première hypostase à la seconde? Ce seul passage de l'unité au multiple n'était pas seulement un vide; c'était, au premier pas de la science, un abîme; la chaîne rompue à jamais, ou reliée par une contradiction et un paralogisme. Après lui, on commence à mettre les unités dans l'Unité absolue, c'est-à-dire toutes les perfections dans la perfection totale. Enfin, Proclus accomplit et régularise ce changement par sa théorie des ἑνάδες. Cette plus grande régularité dans la métaphysique, Proclus l'apporte partout, en psychologie, en morale; et en morale, que signifie-t-elle? Plotin laissait des vides dans l'ascension des âmes comme dans le πρόοδος. Notre âme, suivant lui, pouvait se diviser, la partie la meilleure appartenir à Dieu, et la pire rester dans le corps en proie à la sensation, à la passion. Il n'était besoin d'aucun secours pour arriver à Dieu; l'amour suffisait, ou la spéculation, notre propre

force par conséquent. Au sein de notre néant, la puissance de Dieu venait nous saisir et nous absorber. La dialectique même n'était que le chemin le plus long. L'âme, avec la dialectique, gravissait lentement, péniblement, tous les degrés, ne sachant pas elle-même si, à la limite du multiple, l'unité se laisserait apercevoir; mais tous ces degrés ne servaient qu'à soulager notre faiblesse; une âme plus vigoureuse les dépassait, les ignorait, et du monde à Dieu ne faisait qu'un seul bond. Tel était pour lui le caractère de l'ἕνωσις et de l'extase, et c'était là le vrai du mysticisme.

Pour Proclus, qui a mieux mesuré, mieux assuré les degrés, l'ἐπιστροφὴ est proportionnelle comme le πρόοδος. Les âmes s'arrêtent en chemin ou vont jusqu'au bout, elles volent ou elles rampent; mais pour toutes il n'y a qu'une seule voie. Il ne nie pas cette double puissance de notre âme par laquelle, sans quitter le corps, elle peut habiter avec Dieu, mais pour lui, ce n'est pas l'âme qui se divise; l'âme s'élève tout entière, elle tombe tout entière. Il rejette cette perfection surhumaine que Plotin avait rêvée, et qui nous rend dès cette vie incapables de faillir. Les puissances de notre âme sont diverses, mais nous n'avons qu'une âme (1). Il convient que nous pouvons arriver à Dieu (2), mais peu à peu, de degré en degré, et

(1) Πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν. Στοιχ. θεολ., prop. 211.

(2) Ce qu'il dit à plusieurs reprises que Dieu est imparticipable, ne doit pas se prendre pour une négation de l'ἕνωσις, mais pour une des formes de cette doctrine suivant laquelle Dieu, quoique étant l'auteur de tout ce qui est, n'a de mesure commune avec rien.

comme de sphère en sphère, en nous unissant d'abord aux démons, et successivement à tous les esprits qui forment la hiérarchie céleste (1). Une pensée puissante, un ardent amour ne suffisent pas pour cela : il y faut une force plus divine que tout ce qui dépend de nous seuls. L'homme ne peut connaître Dieu sans Dieu, ni s'unir à lui sans son secours. Là se place toute la théurgie : mystères révélés, paroles efficaces par elles-mêmes, devant lesquelles tombent les barrières qui divisent les espèces. C'est ainsi que l'énergie de son principe le suit jusqu'à la fin, et qu'après avoir conclu en le résumant le travail de l'école sur la métaphysique, il embrasse aussi toute la théurgie de ses devanciers dans une harmonie puissante avec le reste de la doctrine.

Proclus n'est pas sorti des voies où l'école était engagée; il est allé, dans tous les sens, au bout des principes et des méthodes. Il a gardé la même noblesse dans les sentiments, la même pureté dans les conclusions morales qui font partout l'honneur de l'école. Il a laissé un nom immortel par l'immensité de son érudition, la variété et la fécondité de ses idées, la régularité d'un système où l'antiquité tout entière reparaissait avec tous les problèmes qu'elle avait agités, par la clarté nouvelle qu'il a répandue sur des principes mal compris jusqu'à lui, et dont il a le premier fait éclater toute la force. Cette grande

(1) Πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινων πλειόνων αἰτίων, δι' ὅσων πρόεισι, διὰ τοσούτων καὶ ἐπιστρέφεται. Καὶ πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος. Στοιχ. θεολ., prop. 38.

figure domine les derniers temps du paganisme, et les protége de sa pure et noble renommée. Quand il disparaît, on peut dire que c'en est fait, pour des siècles, de la littérature et de la civilisation, dont il avait gardé le dépôt. Il n'en était pas de même des idées sur lesquelles ils avaient vécu les uns et les autres. Les idées, grâce à Dieu, ne périssent pas. Une fois semées dans le monde, elles portent leur fruit tôt ou tard pour la postérité. Platon est encore vivant, tant de siècles après Proclus, et la méthode éclectique, entrevue par Platon, fondée par Aristote, exagérée, faussée par les Alexandrins, rendue par Leibnitz à sa véritable nature, relevée parmi nous avec tant de fermeté et de puissance, contient l'avenir de la philosophie.

CHAPITRE VII.

DISPERSION DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE ET DE L'ÉCOLE D'ATHÈNES.

Derniers représentants de la philosophie néoplatonicienne à Athènes et à Alexandrie. Hiéroclès, Hypathie, Isidore, Olympiodore; Marinus, Zénodote, Damascius.

Arrivés à ce point de l'histoire du néoplatonisme, nous pouvons entrevoir la fin de notre tâche. L'école d'Alexandrie, c'est Plotin. Nous l'avons étudié d'abord dans ses écrits, et ensuite dans ses disciples. Nous avons trouvé dans son école deux directions à beaucoup d'égards opposées : celle de Porphyre, celle de Jamblique. Nous les avons suivies l'une et l'autre, en les comparant entre elles, et à la doctrine des *Ennéades*, leur commune source. Julien nous a montré ensuite l'école d'Alexandrie faisant pour ainsi dire explosion sur la scène politique, et traduisant ses théories par des faits. Enfin, comme l'école d'Alexandrie va se perdre dans l'école d'Athènes, qui en est la fille légitime, nous avons pris cette nouvelle école dans son expression la plus complète, c'est-à-dire dans les écrits de Proclus; et sans entrer dans tous les détails de cette nouvelle philosophie, nous nous sommes efforcé de montrer qu'elle contient

Plotin tout entier, et avec lui le travail des deux écoles rivales qui ont vécu de ses principes et de son influence. Proclus mort, l'école d'Athènes va périr. Il ne nous reste à raconter que ses funérailles. Olympiodore, Damascius ne sont pas, tant s'en faut, des noms méprisables. Mais toute cette veine est épuisée. Proclus a dit le dernier mot de l'école. Si Justinien n'avait pas fermé, peu de temps après la mort de Proclus, les écoles d'Athènes, la vie ne s'en serait pas moins retirée. Le génie même eût été impuissant pour sauver le néoplatonisme. Il avait été poussé à ses dernières conséquences. Il ne restait qu'à recueillir les fruits excellents qu'il avait portés, à laisser là toutes les chimères qu'il avait cultivées avec tant d'amour, et à creuser autre part un nouveau sillon. En continuant de déchiffrer une hypothèse qui n'avait plus de secrets, Damascius se résignait à la stérilité.

D'ailleurs, l'école d'Athènes, dès qu'elle n'ajoute plus rien à Plotin, ne rentre pas dans notre sujet. Nous faisons l'histoire d'un principe, le reste nous est étranger. Quelques mots nous suffiront pour raconter les derniers désastres des Alexandrins, les vexations du pouvoir, les haines de la multitude, les priviléges des chaires violés, leurs biens confisqués, la liberté d'enseigner suspendue, limitée, enfin abolie par un décret de Justinien, et les déplorables restes d'une si grande école, traversant la moitié du monde, pour aller hors des limites de l'empire chercher à la cour d'un barbare un asile pour la philosophie et la civilisation de la Grèce. Dès longtemps vaincue

dans l'ordre des idées, malgré tant de savoir et de génie, vaincue après Julien dans l'ordre des faits, lorsque l'école a perdu cette brillante gloire de Proclus, elle ne fait plus, pour ainsi parler, que se survivre à elle-même.

Nous nous bornerons à nommer Hermias, le condisciple de Proclus à l'école de Syrianus, homme de bien, philosophe médiocre, qui, pour rassurer un ami sur son lit de mort, lui affirmait par serment l'immortalité de l'âme (1); Ædésia, femme d'Hermias, et mère d'Ammonius, philosophe elle-même, et l'une des plus célèbres parmi les femmes qui tinrent un rang dans l'école d'Alexandrie (2); Domninus, de Laodicée ou de Larisse, que Damascius a blâmé pour avoir mêlé les traditions religieuses de sa patrie à la doctrine de Platon (3), et qui s'était signalé, à l'école de Syrianus, à côté de Proclus lui-même (4). Les disciples de Proclus, qui ont laissé un nom, sont plus nombreux : Marinus, son successeur et son historien, Ammonius, fils d'Hermias (5), Hiérius, fils de Plutarque (6), Asclépiodote (7),

(1) Phot., *Cod.* 241.

(2) Brucker, l. l., p. 316.

(3) Dans Suidas, *V.* Domninus.

(4) Proclus, *Comm. Tim.*, p. 34 et 37.

(5) *Voyez* ci-après, même chapitre, p. 592.

(6) *Voyez* ci-dessus, l. 5, c. 1, p. 375.

(7) Asclépiodote s'occupait surtout de sciences naturelles : il négligeait en philosophie les traditions orphiques et chaldéennes, dont il n'avait pas d'ailleurs une intelligence suffisante. Il ne laisse pas de marquer parmi les saints de la secte, et Damascius raconte de lui, entre autres miracles, qu'il lisait dans les ténèbres. *Voyez* les fragments de Damascius, dans Photius, *Cod.* 242, et dans Suidas, au mot *Asclépiodote*.

Zénodote (1), Isidore (2), Asclépiade (3), Hégias (4). Faut-il aussi compter parmi eux l'auteur du περὶ θεῶν καὶ κόσμου, Salluste? L'histoire ne nous a transmis aucun détail sur ce philosophe qui dut pourtant, si l'on en juge par cet abrégé, tenir un rang distingué dans l'école. Cet écrit ne contient guère que la philosophie de Proclus, mais exposée avec une précision et une netteté à laquelle ses contemporains ne nous avaient pas accoutumés, soit qu'il appartienne au temps de Julien comme on l'a cru quelquefois, soit qu'on doive le placer après Proclus, comme l'analogie des doctrines le ferait croire. Cette tentative pour réduire dans un cadre régulier la doctrine de l'école, est probablement la plus heureuse que l'on ait tentée, mais elle ne fut sans doute pas unique; et dans cette école, dont la diffusion est un des traits distinctifs, le besoin d'une exposition systématique dut se faire sentir plus d'une fois. Alcinoüs en avait donné un modèle dans son abrégé de la doctrine platonicienne; et l'on croit, non sans fondement, que Proclus, dans sa Στοιχείωσις θεολογική, s'était proposé pour but principal de résumer les *Ennéades*. Proclus résume en maître, qui féconde tout ce qu'il touche; et Salluste en disciple, à qui suffisent la clarté, la régularité, et une complète intelligence de la pensée qu'il reproduit.

Marinus eut à peine recueilli l'héritage de son

(1) *Voyez* ci-après, même chapitre, p. 588.
(2) *Voyez* ci-après, même chapitre, p. 593.
(3) Asclépiade entreprit de montrer l'accord de toutes les religions. Phot., II.
(4) On cite encore Pampretius, Sévérianus, Héraïsque.

maître, que sa santé défaillante l'avertit de songer lui-même à se désigner un successeur. Hégias, Isidore et Zénodote avaient partagé avec lui l'amitié et la faveur de Proclus. Mais Hégias, riche, et sur beaucoup de points en désaccord avec ses amis, ou ne convenait point à cette tâche, ou ne voulut pas l'accepter; Isidore, cédant à d'instantes prières, se laissa désigner par son ami mourant; et bientôt, remettant ce fardeau entre les mains de Zénodote, il se hâta de quitter Athènes pour Alexandrie. Il eut pourtant la gloire, dans la courte durée de son enseignement à Athènes, d'être un des maîtres de Damascius. Damascius apprit de lui et de Marinus la philosophie, et de Zénodote les mathématiques. Fut-il le successeur de Zénodote? Partagea-t-il avec lui l'héritage d'Isidore? Ce qui est certain, c'est que ce fut dans ses mains que la chaîne d'or se rompit; et nous le retrouverons à Athènes sous le consulat de Décius, au moment où le décret de Justinien ferme l'école de Proclus, de Syrianus et de Plutarque. Mais avant d'étudier dans Damascius le dernier soutien de l'école d'Athènes, indiquons au moins les maîtres de la philosophie platonicienne dans Alexandrie.

Nous ne compterons pas parmi eux le premier maître de Proclus, Olympiodore, qui appartient à l'école péripatéticienne; l'éloquent et savant Hiéroclès, dont Dacier s'est fait l'historien et le traducteur, et que nous connaissons surtout par son commentaire sur les *vers dorés*, est plutôt de l'école de

Pythagore (1). Cependant il écrivit aussi des commentaires sur la doctrine de Platon, qu'il voulut, selon la règle commune, concilier avec Aristote; et l'on a remarqué que dans son traité sur *la Providence*, dont Photius nous a conservé un abrégé et des fragments (2), il attribuait à Platon le dogme de la création, dans toute la rigueur du sens chrétien. Est-ce, comme on l'a souvent prétendu (3), un emprunt fait aux pères de l'Église? Et Hiéroclès, l'un des plus ardents et des plus téméraires ennemis du christianisme (4), avait-t-il, en dépit de sa haine, adopté la croyance de ses adversaires sur un dogme capital? On peut dire au moins que la doctrine des Alexandrins, quoique fort différente de la création, s'en rapprochait assez pour expliquer une équivoque; que vers la fin de l'école, sans abandonner leurs principes, ils avaient modifié leur langage, et tenté sur ce point, comme sur tant d'autres, une conciliation des opinions extrêmes; que d'ailleurs, dès l'origine, tous les Alexandrins faisaient dépendre la matière de Dieu, c'est-à-dire presque tous de sa nature, et quelques-uns de sa volonté; et enfin quoique Platon soit expressément dualiste dans le *Timée*, il y a lieu tout au moins de disputer sur le *Sophiste*.

(1) On l'a confondu mal à propos avec un autre Hiéroclès, auteur du parallèle entre Jésus-Christ et Apollonius de Tyane.

(2) *Cod.* 214 et 251.

(3) *Voyez* surtout l'article de Bayle.

(4) On sait par Damascius qu'ayant attaqué trop ouvertement le christianisme (τοῖς κρατοῦσι), il fut battu de verges par ordre du magistrat; et qu'au lieu de se plaindre pendant qu'il était flagellé par le bourreau, il recueillit dans sa main le sang qui coulait de ses blessures, et le jeta à la face du juge en disant : Tiens, Cyclope, bois mon sang!

Énée de Gaza, philosophe chrétien dont il nous reste un dialogue sur l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps, est compté parmi les disciples de Hiéroclès. Mais de tous ceux qui enseignèrent le platonisme à Alexandrie, depuis le milieu du cinquième siècle jusqu'à la destruction de l'école, nul ne jeta plus d'éclat qu'une femme, moins célèbre encore par ses vertus et par son génie, que par le triste événement de sa fin tragique. Fille de Théon d'Alexandrie, Hypathie apprit de son père les mathématiques, et des meilleurs maîtres qui vivaient alors, la philosophie de Platon et d'Aristote. Elle ne tarda pas à les surpasser, et son enseignement ramena pour un temps les plus beaux jours de l'école d'Alexandrie. Tous les historiens se répandent en éloges de sa beauté, de sa sagesse, de son éloquence (1). C'était le temps du patriarchat de saint Cyrille d'Alexandrie, et jamais cette ville, où les séditions se succédaient tous les jours depuis l'avénement du christianisme, n'avait vu plus de discordes et de haines. Berceau de l'école plotinienne, longtemps le premier centre de la littérature grecque, et alors encore le second, Alexandrie avait un siége épiscopal, presque rival de celui de Rome, illustré par saint Athanase, enrichi par les bienfaits des empereurs, redoutable par l'autorité qu'il s'était arrogée, ou qu'il tenait de divers décrets impériaux, par la ferveur et le nombre des fidèles qui l'entouraient,

(1) Hypathie avait écrit des Commentaires sur le Canon astronomique de Diophante, et sur les sections coniques d'Apollonius.

par les bandes de moines et de solitaires, dispersés autour de la ville, et tout prêts à y descendre sur un signe de l'évêque, enfin par la suprématie qui lui était attribuée sur les nombreux évêques de la province d'Égypte. Dans cette même ville où les deux religions se tenaient en armes, les Juifs, depuis le temps d'Alexandre, faisaient un parti puissant. Que les chrétiens n'aient pu voir sans envie les succès d'Hypathie, la foule qui suivait ses leçons, la déférence et l'amitié que lui témoignait le gouverneur Oreste, chrétien cependant, mais sans cesse froissé par la hauteur et les prétentions de l'évêque, l'histoire le témoigne, et dans cette excitation des esprits, dans cette haine mutuelle et envenimée, des dispositions plus pacifiques étaient à peine possibles. Si l'on en croit le récit de Damascius, l'évêque Cyrille, passant devant la demeure d'Hypathie, et se trouvant arrêté dans son chemin par l'affluence des visiteurs, enflammé de colère et de jalousie, excita lui-même le peuple, et devint non-seulement le complice, mais l'instigateur de l'assassinat : accusation violente, et qui sent bien la haine dont Damascius était animé contre les chrétiens. Mais si l'histoire ne peut sur un tel témoignage imputer ce crime à saint Cyrille, elle sait du moins qu'il avait peu de temps auparavant suscité une émeute contre les Juifs, au mépris de l'autorité du gouverneur ; qu'il avait mis au nombre des martyrs, et glorifié publiquement un de ses partisans condamné par Oreste pour crime de rébellion ; et qu'un lecteur de son église, nommé

Pierre, fut le meneur des séditieux, lorsqu'une troupe de forcenés arracha Hypathie de son char, la dépouilla de ses vêtements, la jeta épouvantée sur le parvis d'une église, et après l'avoir achevée à coups de pierres, s'acharnant sur ce cadavre, le coupa en morceaux, et traîna dans les rues d'Alexandrie ces honteux trophées (1). Ainsi l'hellénisme agonisant ne mourait pas sans tragédies et sans scandales. Tout le raffinement de ces esprits, exercés aux subtilités des disputes théologiques, ne sauvait pas les mœurs de la barbarie. Les cris de haine qui partaient des écoles philosophiques répondaient aux provocations des vainqueurs souillant leurs victoires dans le sang; et les empereurs qui se succédaient à la tête de cette société remuée par de telles catastrophes, tantôt lançaient des édits impuissants pour recommander la paix, tantôt se faisaient eux-mêmes chefs d'un parti, et massacraient en grand avec appareil, comme les persécuteurs avant Constantin, ou frappaient leurs ennemis dans leurs biens et dans leurs personnes, comme celui qui brisa la chaîne sacrée et termina la glorieuse histoire d'Athènes et d'Alexandrie, Justinien.

Un élève de Proclus (2), Ammonius, fils d'Hermias et d'Ædésia (3), et dont nous avons des commentaires sur l'Εἰσαγωγὴ de Porphyre, et sur le Περὶ ἑρμενείας d'Aristote, enseigna aussi le platonisme dans

(1) *Voyez* Suidas, au mot *Hypathie*, et Socrate, *Hist. eccl.*, l. 7, c. 15.

(2) Au commencement de son Commentaire du Περὶ ἑρμενείας, il appelle Proclus θεῖον διδάσκαλον.

(3) *Voyez* ci-dessus, même chapitre, p. 586.

Alexandrie (1). C'est le maître de Simplicius (2), de Jean Philopon (3), de Damascius. Asclépiodote, élève de Proclus, aussi bien qu'Ammonius fils d'Hermias, enseigna comme lui dans Alexandrie, puisqu'il y fut le premier maître d'Isidore de Gaza. Enfin, Isidore et Olympiodore sont les deux derniers noms célèbres de cette école. Isidore de Gaza nous est connu par Damascius. Venu d'Alexandrie à Athènes, quittant ensuite Athènes pour Alexandrie, il étudia et enseigna tour à tour dans les deux écoles. Supérieur à son premier maître, Asclépiodote, par la vivacité de son intelligence, il avait de commun avec lui son amour pour la théurgie, et un mépris de l'érudition qui forme un assez grand contraste avec les habitudes et les traditions de l'école d'Athènes. Proclus reconnut en lui ses hautes destinées au seul aspect de son visage, illuminé par l'enthousiasme. Le maître et les disciples ne tardèrent pas à le considérer comme une des lumières de la secte. Marinus jeta au feu un de ses ouvrages qu'Isidore n'approuvait pas. A la mort de Marinus, il se vit porté, malgré lui, à la tête de l'école. Étranger à la philosophie d'Aristote, à la logique,

(1) Phot., *Cod.* 181.

(2) Quoique Simplicius ait été disciple d'Ammonius, et même de Damascius, et qu'il ait partagé l'exil et la destinée de l'école éclectique, ses écrits le rangent parmi les péripatéticiens. Nous avons de lui des Commentaires sur les *Catégories*, la *Physique*, le περὶ οὐρανοῦ et le περὶ ψυχῆς, et un Comm. sur le *Manuel* d'Épictète.

(3) Jean Philopon est surtout, comme Simplicius, un commentateur d'Aristote, mais Simplicius commente en philosophe, tandis qu'on ne peut voir dans Philopon qu'un compilateur infatigable. Philopon a aussi écrit sur la grammaire. Il était chrétien trithéiste. Il démontrait contre Proclus et Aristote que le monde ne saurait être éternel.

aux oracles chaldéens, comment aurait-il porté le poids de la succession des Plutarque, des Syrianus, des Proclus? Quoiqu'il eût étudié l'éloquence dans Alexandrie pendant neuf ans, il n'avait pas de goûts littéraires. L'amour de la patrie, les souvenirs de ses premières études le rappelaient à Alexandrie, la ville de la théurgie et des mystères. Il partit, laissant l'héritage de Marinus aux mains de Zénodote. Le reste de sa vie est enveloppé d'obscurité, et les textes de Damascius, conservés dans Photius, sont évidemment tronqués ou interpolés. C'est ainsi qu'on lui fait épouser Hypathie, qu'il n'a pu connaître (1). Son enseignement, dans Alexandrie, fut-il public ou privé? On ne le sait; on a remarqué seulement qu'il y eut pour disciple le solitaire Sérapion, dont Suidas a écrit la vie (2), et qui nous montre jusqu'où les Alexandrins poussèrent dans ces derniers temps l'imitation des mœurs chrétiennes. C'est d'Alexandrie qu'Isidore partit pour se rendre à la cour de Chosroës, avec Damascius, et quelques-uns des derniers représentants de l'éclectisme Alexandrin.

Olympiodore, longtemps inconnu, nous a été pour ainsi dire rendu dans ces dernières années par la publication de quelques-uns de ses ouvrages, due à M. Creutzer (3) et à M. Stallbaum (4), et par l'analyse

(1) *Voyez* Brucker, *Hist. crit.*, t. II, p. 344 sqq., et Fabricius, *Bibl. gr.*, Harl., t. IX, p. 188.

(2) *V.* Sérapion.

(3) *Initia philosophiæ ac theologiæ ex platonicis fontibus ducta*, pars secunda, contin. *Comm.* Olympiod. in Platonis *Alcibiadem.*

(4) Platonis *Philebus.* Recensuit, prolegomenis et comm. illustr. G. Stallbaum; accesserunt Olympiodori *Scholia in Philebum.*

savante et judicieuse que M. Cousin a donnée de ses commentaires inédits sur le *Phédon* et le *Gorgias* (1). Le texte même du commentaire sur *le Premier Alcibiade*, démontre que cet Olympiodore doit être distingué du péripatéticien, qui fut maître de Proclus, car Proclus et Damascius lui-même y sont nommés (2); que cet ouvrage a été composé dans les premières années du sixième siècle, et qu'Olympiodore était d'Alexandrie, ou du moins habitait alors cette ville, et probablement y professait (3). Ce qui paraît de sa doctrine dans ses commentaires ne diffère pas essentiellement de ce que nous connaissons de Proclus. Il admet comme lui l'unité de la cause première et son ineffabilité : mais, dit-il, « cette cause unique ne dirige pas immédiatement les choses de ce monde; il serait contre l'ordre que nous fussions gouvernés directement par la cause première elle-même (4); » il place donc dans la cause première, et comme les phases diverses de cette cause qui demeure une et simple, d'abord la puissance première, analogue à l'intelligence, ou plutôt identique avec elle (5), et ensuite la puissance qui donne et entretient la vie, c'est-à-dire évidemment l'Ame. Ces noms de cause première donné à l'ineffable, et de puissance donné à l'intelligence aussi bien qu'à l'âme (6)

(1) *Fragm. Phil.*, Philosophie ancienne, 2[e] édit.
(2) M. Creuzer, l. l., *procemium*, p. x et xv; M. Cousin, l. l., p. 286.
(3) M. Cousin, *ib.*, p. 288.
(4) *Id.*, *ib.*, p. 393 sq.
(5) M. Stallbaum, *le Philèbe*, p. 262.
(6) Fol. 75. Μὴ νόμιζε ταύτας τὰς δυνάμεις ἔχειν ἰδίας οὐσίας καὶ διακεκρίσθαι

sont caractéristiques, et montrent qu'après Proclus la révolution qu'il avait opérée dans la métaphysique de l'école continuait à porter ses fruits. L'influence de Proclus n'est pas moins sensible dans l'importance que donne évidemment Olympiodore à la psychologie; la sensibilité, dit-il (et c'est une image souvent employée par Plotin et par Proclus), est semblable à un messager ou à un héraut. Les péripatéticiens en veulent faire le principe de la science; il en pourrait être ainsi, si le moins contenait le plus, si l'inférieur était cause du supérieur. La sensibilité n'est que l'occasion de la connaissance (1). La première faculté par laquelle nous nous élevons de la simple perception des corps à la science, la mémoire, n'est pas uniquement le dépôt des impressions senties; il y a déjà en elle quelque chose de plus élevé, une connaissance véritable (2). Cette connaissance est pourtant renfermée dans les limites de la sensation; elle nous est commune avec les animaux, tandis que la réminiscence, qui a pour objet les idées, est nécessairement plus analogue et à notre être et à la science; elle est, dit Olympiodore, une palingénésie de la connaissance, *οἷα παλιγγενεσία τῆς γνώσεώς ἐστιν ἡ ἀνάμνησις· δευτέρα γὰρ γνῶσις* (3). De même qu'Asclépiodote et Isidore de Gaza, Olympiodore se sentait entraîné sur-

ἀπ' ἀλλήλων, ἀλλὰ ἀποτίθεσο αὐτὰς ἐν τῷ πρωτῷ αἰτίῳ. Cité par M. Cousin, l. l., p. 394.

(1) *Comm. sur le Phédon*, 3e leçon; M. Cousin, ll., p. 488.

(2) Γνῶσις γὰρ καὶ ἡ μνήμη, καὶ οὐ σωζομένη αἴσθησις. *Comm. Phil.*, art. 153. M. Cousin, l. l., p. 335.

(3) *Comm. Phéd.*, 11e leçon. M. Cousin, ll., p. 504 sq.

tout aux questions pratiques, à la morale (1); et quoique nous ne nous proposions ici que de nommer Olympiodore en passant, et sans prétendre à le faire connaître, comment ne pas tirer de son commentaire sur *le Gorgias* quelques-unes des belles maximes que M. Cousin a traduites, ne fût-ce que pour montrer que l'école platonicienne a été pure jusqu'au bout, et qu'au moment de s'éteindre, tant de siècles après Platon, par ce côté là du moins, elle était encore digne de lui? « Il est des moralistes qui nous exhortent à la vertu par la crainte du déshonneur, ou par celle des lois, ou par celle des châtiments de l'autre vie. Ils nous menacent du Phlégéton, de l'Achéron, du Cocyte. Mais on se cache, et l'on échappe au déshonneur et aux lois; on est incrédule, et on brave un avenir incertain, ou, si l'on y croit, un peu d'argent donné aux pauvres expie nos fautes et désarme la divinité. Platon, par une pensée divine, désintéresse la vertu, et la rend indépendante des récompenses, soit dans cette vie, soit dans l'autre. Selon lui, la vertu doit être recherchée pour elle-même, et parce qu'elle convient à notre nature. » Citons encore cette autre maxime, où l'inspiration du *Gorgias* est pour ainsi dire toute vivante : « Les hommes qui ne commettent aucune faute sont comme des dieux. Ceux qui com-

(1) Il distinguait plusieurs classes de vertus, φυσικαὶ, communes aux hommes et aux animaux, la force, la sobriété, etc.; ἠθικαὶ, dues à l'éducation et à de bonnes habitudes; πολιτικαὶ, vertus qui ne dépendent que de la volonté et de la raison; enfin les vertus καθαρτικαὶ et θεωρητικαὶ, qu'il entendait dans le même sens que toute l'école; et il plaçait encore au-dessus les vertus παραδειγματικα et ἱερατικαὶ, ou vertus propres à une âme qui, par la purification et la contemplation, s'est élevée jusqu'à l'ἕνωσις. M. Cousin, l. l., p. 525 sqq.

mettent des fautes, sans en avoir le sentiment, sont malheureux au dernier degré. Ceux qui commettent des fautes, qui le savent et qui s'en affligent, sont au milieu (1). »

Un autre point, qui mérite d'être relevé dans les écrits d'Olympiodore, c'est son opinion sur les rapports de la philosophie et des mystères, et la manière dont il a jugé, sous ce point de vue, l'école néoplatonicienne. Il la sépare en deux parties bien distinctes, l'une qui, dans ses spéculations, a donné le premier rang à la philosophie, l'autre à la religion; il compte parmi les premiers, Porphyre et Plotin, et parmi les seconds, Jamblique, Syrianus, Proclus, et en général, dit-il, tous les Hiératiques (2). C'est bien là ce que l'étude de ces mêmes philosophes nous a appris sur les dissentiments qui les séparent. Pour Olympiodore, lorsqu'il exprime à cet égard ses propres opinions, il exprime avec une netteté parfaite la nature symbolique des mythes; et s'il n'ajoute rien à ce que Proclus avait enseigné sur la distinction du mythe religieux et du mythe philosophique, sur l'insignifiance de la tradition littérale en mythologie, sur la nécessité de s'en tenir uniquement au fond de vérité caché sous une enveloppe grossière, il a du moins le mérite de l'exposer avec une force et une précision qui montre bien que la ruine du paganisme est accomplie, et que l'école d'Alexandrie ne vit désormais que par les doctrines philosophiques. Les mythes,

(1) Traduction de M. Cousin, l. l., p. 365, sqq.
(2) M. Cousin, l. l., p. 543.

dit Olympiodore, sont d'invention humaine. Proclus aurait au moins ajouté qu'ils sont créés par des poëtes inspirés; mais il semble que le dernier prestige de la religion païenne ait disparu. Olympiodore conserve, il est vrai, la séparation du mythe poétique et du mythe philosophique; mais il ne les distingue guère l'un de l'autre que par leur forme, et non par leur origine. Le mythe poétique est plus savant, plus régulier, plus analogue au sens qu'il renferme; et, pour ces diverses raisons, Olympiodore le déclare moins parfait. Suivant lui, le mythe poétique est supérieur, précisément parce qu'il est absurde, car l'esprit révolté par cette absurdité est obligé de renoncer au sens littéral (1). Voilà certes le symbolisme dans toute son étendue. Ce n'est pas tout. Quand on renonce aussi clairement à l'enveloppe mythologique, il reste à expliquer ce qui peut lui rester de valeur et d'intérêt; et l'explication d'Olympiodore est très-profonde, quoiqu'elle ne suffise pas à justifier la grossièreté et même l'immoralité des mythes poétiques fournis aux philosophes grecs par la tradition. Nous avons, dit-il, trois facultés diverses, l'intelligence, l'opinion, l'imagination. Si tous les hommes étaient philosophes, l'intelligence les gouvernerait seule, et ferait taire tout le reste; mais il n'en est pas ainsi; les uns n'obéissent qu'à l'intelligence, ce sont les sages; d'autres se laissent gouverner par l'opinion, et ce sont les prudents selon le monde; d'autres enfin dépendent de leur imagina-

(1) M. Cousin, l. l., p. 390.

tion. C'est pour ceux-là que le mythe est nécessaire, parce que la vérité toute nue n'a pas de prise sur leurs esprits (1).

On connaît si peu de détails sur Olympiodore, qu'il n'est pas possible de savoir quel avait été son maître. On peut tirer quelque induction de ce fait, qu'il cite perpétuellement Proclus et Damascius en donnant presque toujours la supériorité à Damascius (2). Damascius est, au reste, de tous les successeurs de Proclus, le plus célèbre; et c'est à l'histoire qu'il avait composée que nous devons les renseignements qui nous restent sur les derniers temps de l'école d'Alexandrie. Photius et Suidas ont abondamment puisé dans cette histoire. Damascius nous prend en quelque sorte au moment où les récits d'Eunape nous font défaut; mais il n'y a point de parité entre l'esprit d'Eunape et le sien. Damascius est un philosophe auquel il n'a manqué que d'être né dans des temps meilleurs. Il étudia d'abord dans Alexandrie, et se destinait uniquement aux belles-lettres, lorsque les leçons d'Ammonius fils d'Hermias, lui ouvrirent une autre voie. Damascius se rendit à Athènes, où il entendit Marinus et Zénodote. Il y eut aussi pour maître cet Isidore, qui dans l'école d'Athènes avait osé afficher une sorte de mépris pour l'érudition, et qui était pourtant, au dire de Damascius, le plus habile dialecticien de l'école (3). C'est à l'influence

(1) *Ib.*, p. 391.

(2) Cf. Olymp., *Comm. Alcib.*, p. 203 sqq.; et p. 9, 91, 95, 103 sq., 222.

(3) Τῆς μέντοι διαλεκτικῆς τριβῆς τὰς Ἰσιδώρου συνουσίας τὴν ἰσχὺν αὐτῷ δια-

d'Isidore, dont il écrivit la vie, ou si l'on veut, le panégyrique, que Damascius doit surtout être rattaché; on voit en effet, dans ce qui nous reste de lui, moins de développements subtils, moins de distinctions que dans ses prédécesseurs, et surtout un attachement moins servile à l'interprétation littérale des textes. Olympiodore, en constatant une différence entre Proclus et Damascius (et il en signale un grand nombre), a remarqué que Proclus s'arrêtait à la lettre de Platon, et que Damascius visait au sens (1). Cependant les différences de doctrine sont peu nombreuses entre Damascius et Proclus; c'est surtout par le mode d'exposition qu'ils diffèrent (2). Que Damascius soit revenu à l'opinion de Plotin, si énergiquement combattue par Jamblique et par Proclus, sur cette partie de nous-même qui reste inaccessible aux passions (3), cela est remarquable sans doute, et surtout lorsqu'on se rappelle que pour Proclus et pour Jamblique la négation de cette perfection surhumaine est liée à la nécessité de la théurgie; mais

τείνεται παρασχεῖν, ὃν καὶ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων δυνάμει πάντας ἀνθρώπους, ὅσους ὁ κατ' ἐκείνην τὴν γενεὰν ἤνεγκε χρόνος, ἀποκρύψασθαί φησιν. Photius, *Cod.* 181.

(1) Καὶ ἔοικεν ὁ μὲν Δαμάσκιος ἐπιστημονικώτερον λέγειν, ὁ δὲ φιλόσοφος Πρόκλος ἐξηγηματικώτερον τῆς λέξεως..... ὥστε ὁ μὲν τοῖς πράγμασι προσέσχεν, ὁ δὲ τῇ λέξει. Olymp., *Comm. Alc.*, p. 205.

(2) Il avait composé un Commentaire sur *le premier Alcibiade*, et un Commentaire sur *le Timée*, que nous avons perdus; mais il nous reste encore de lui un Commentaire sur le premier livre du Περὶ οὐρανοῦ, un abrégé de son Commentaire sur les quatre premiers livres de *la Physique* et sur le huitième; enfin un ouvrage intitulé : *Doutes et Solutions sur les premiers principes*, publié par Kopp en 1826. On lui a quelquefois attribué, mais sans fondement, la continuation du Commentaire de Proclus sur le *Parménide*.

(3) Cf. la note de M. Creutzer, à la page 315 de la Στοιχ. θεολ. de Proclus.

cela ne suffit pas pour conclure que Damascius ait fait un pas vers le véritable mysticisme, et ne doive pas être compté parmi ceux que l'on peut appeler avec Olympiodore, les Hiératiques (1). Isidore et Ammonius, les deux maîtres de Damascius, étaient certainement imbus de toutes les erreurs de la théurgie, et sous ce rapport ils descendaient moins de Plotin que de Jamblique. Cependant il est juste d'ajouter qu'Olympiodore, après avoir distingué les Hiératiques et ceux qui donnent à la philosophie le pas sur la religion, ajoute que Platon, plus sage qu'eux tous, les unissait dans une exacte mesure (2). Olympiodore, si fidèle à Damascius, exprimerait-il là l'opinion qui prévalait dans l'école, au moment même où elle allait périr? Pourquoi n'en serait-il pas ainsi? On ne pouvait pousser l'amour de la théurgie plus loin que Proclus, et l'excès, surtout dans de telles croyances, est presque toujours suivi d'une réaction. Il y a donc là, si l'on veut, matière à conjecture. Sur les principes et la nature de l'être, Damascius ne fait guère que reproduire ses devanciers. Il déclare que l'ineffable n'est pas seulement au-dessus de l'être et de l'intelligence, mais au-dessus de l'unité elle-même (3). Cette exagération est déjà dans Proclus, et tout cela n'est en quelque sorte qu'un commentaire du mot ineffable. Après avoir distingué les trois principes, il ajoute que c'est

(1) *Voyez* ci-dessus, même chapitre, p. 598.

(2) *Voyez* M. Cousin, l. l., p. 543.

(3) Εἰ δέ ἐστιν ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα καὶ ἄσχετον πρὸς πάντα καὶ οὐδὲν τῶν πάντων οὐδὲ αὐτὸ τὸ ἕν, αὐτὰ ταῦτα φύσις αὐτοῦ ἐστίν. Περὶ ἀρχῶν, 6.

une faute de les distinguer, comme c'est une faute de les unir (1). En effet, pour toute l'école, l'identité et la diversité des premiers principes subsistent ensemble. Lorsqu'il soutient que tout produit reste dans le genre de sa cause (2), il paraît plus disposé que la plupart de ses prédécesseurs à sacrifier la pluralité à l'unité; mais dans le fond, ce n'est qu'une expression nouvelle de cette doctrine de Proclus que tout ce qui est formellement dans l'effet est éminemment, ἑνοειδῶς, dans la cause. Damascius est encore plus près de Proclus par son affectation à affirmer le oui et le non de la nature du premier. Le premier est tout, dit-il, et il n'est rien. Il est un et il ne l'est pas; il est intelligible et inintelligible, cause et non cause. C'est comprendre le premier, dit-il, que de comprendre qu'il ne peut être compris; car c'est comprendre et affirmer qu'il est incompréhensible. C'est lui donner un nom que de l'appeler l'ineffable (3). Ces subtilités cachent un fond très-sérieux, et c'est ainsi que nous devons, en effet, nous contredire toutes les fois que nous parlons en hommes de ce qui est divin; cette contradiction, dans nos paroles, ne vient pas de quelque contradiction qui existe dans la nature de Dieu, mais d'une opposition nécessaire entre sa na-

(1) Ἔστω γὰρ τὸ ἁπλῶς ἐν τῷ ὄντι τὸ ἀνάριθμον, καὶ εἰ χρὴ φάναι σαφέστερον, ἀτρίαστον καὶ ἀμονάδιστον. *Ibid.*, 117.

(2) *Ib.*, 73.

(3) Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον οὐδέ γε πρὸ πάντων οὐδ' ἐπέκεινα πάντων· σχολῇ γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνητέον· οὐδ' ὅλως ὑμνητέον οὐδ' ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον. *Ib.*, 2.

ture et la nôtre. Qu'est-ce qu'une telle doctrine, sinon la pensée même de Proclus?

Damascius enseignait à Athènes, Isidore de Gaza à Alexandrie, lorsque survint le décret de Justinien qui ferma l'école d'Athènes, en 529, sous le consulat de Décius. Ce n'était pas un coup inattendu. Même sous les empereurs païens, les philosophes avaient été rarement protégés; que pouvaient-ils attendre des princes chrétiens, surtout après la réaction de Julien, pendant laquelle ils s'étaient eux-mêmes montrés oppressifs et intolérants? Le paganisme, qu'ils s'obstinaient à soutenir, n'était plus désormais qu'une impiété contraire aux lois, à peine tolérée. D'ailleurs, ils ne se faisaient pas faute d'attaquer la religion chrétienne, tantôt ouvertement comme Hiéroclès, le plus souvent par des allusions ou des plaintes dont on devinait aisément le sens caché. Dans Alexandrie, où il y eut des Juifs et des païens jusqu'au dernier moment, le parti vaincu se sentait encore en nombre, et la lutte éclatait à chaque instant par des émeutes; il en avait été de même avant Julien, lorsque les chrétiens étaient tout à la fois puissants et persécutés. Dans Athènes, les philosophes trouvaient aussi une protection dans les traditions littéraires qui protégeaient leur enseignement et leurs personnes, dans la jeunesse qui encombrait leurs écoles. Cependant, il fallait se résigner à voir autour de soi le triomphe éclatant de ses adversaires; il fallait se modérer dans l'expression de sa douleur, cacher sa religion comme un crime, trembler à chaque instant

devant une accusation de magie que les pratiques de la théurgie rendaient au moins vraisemblable. Le temps où Eunape pouvait dire d'un sophiste qu'il régnait à Athènes, était déjà bien loin. Plus de proconsuls pour présider aux concours, plus de consécration de la charge des professeurs par l'autorité publique. Marinus a beau nous représenter Proclus donnant des conseils au sénat athénien; la gloire de Proclus expliquerait peut-être une exception en sa faveur; mais que signifie cet exil, où Proclus, selon Marinus, se résigna volontairement pour échapper à la malveillance de ses ennemis? Proclus mort, Marinus qui se sent défaillir cherche autour de lui un successeur, et de trois philosophes auxquels il pense, Hégias repousse un tel fardeau, Isidore ne l'accepte qu'à force d'importunités, et pour s'en décharger presque aussitôt. Ce peu d'empressement est significatif. C'est cependant la chaîne d'or; c'est ce glorieux titre de διάδοχος, jadis si envié; mais quoi? la foule désertait les chaires, le titre de chef de l'école rendait celui qui le portait suspect aux représentants de l'empereur; et même ces grands revenus, jadis attachés à la chaire, avaient été confisqués par Justinien. Il faut rendre justice aux platoniciens. Privés des revenus de leurs chaires, ils continuèrent d'enseigner gratuitement la philosophie (1). Mais n'était-il pas naturel qu'ils tournassent les yeux vers un pays où leur religion et leur profession de philosophes ne leur seraient pas imputées

(1) Olympiodore, *Comm. Alc.*; p. 141.

à crime? On disait que le roi Chosroës réalisait l'idéal de Platon, un philosophe sur le trône. La tribu philosophique découragée, préférant la philosophie à la patrie, quitta le sol Athénien, Alexandrie berceau de cet éclectisme, naguère encore si brillant, et voyageant vers cet Orient qu'elle s'était accoutumée à regarder comme la source et le foyer de la philosophie et des religions, sortit des limites de l'empire, vers les mêmes lieux où Plotin, cherchant aussi la sagesse des mages, avait suivi l'armée de Gordien pour se rapprocher de la véritable patrie du mysticisme. Damascius et Isidore étaient, avec le péripatéticien Simplicius, les plus illustres de ces fugitifs. On sait qu'ils ne trouvèrent à la cour de Chosroës qu'une liberté douteuse, et la barbarie. Toute la protection du philosophe couronné ne leur obtint que le droit de revenir obscurément mourir sur les terres de l'empire. Là finit l'école d'Alexandrie, mais non pas le platonisme.

CONCLUSION.

Une école de philosophie ne périt jamais tout entière, le système s'écroule, et ne laisse sa trace que dans l'histoire ; mais la portion de vérité par laquelle l'école avait vécu se retrouve dans le patrimoine de l'humanité. Avant de dire ce qui resta de l'école d'Alexandrie dans l'ordre des vérités éternelles, qui ne s'oublient plus, qui ne se perdent jamais, malgré les révolutions, quand une fois elles ont été conquises, demandons-nous si de l'école elle-même, de son système, de son hypothèse, rien ne survécut au décret de Justinien et au triomphe définitif du christianisme.

Ce serait une curieuse histoire à écrire, pleine d'intérêt et d'enseignement, que celle de la philosophie pendant les années qui suivirent la chute de l'école d'Alexandrie, et précédèrent l'apparition de la philosophie du moyen âge. Est-il vrai que, pour un temps, la barbarie envahit l'Europe au point de suspendre en quelque sorte la vie et l'action de la pensée libre? Est-il vrai qu'au milieu de ces révolutions un symbole religieux suffit, à lui seul, aux besoins des âmes? Que l'esprit humain ne s'éveilla que pour appliquer à ce fond immuable des vérités religieuses, la méthode d'Aristote, renouvelée, perfec-

tionnée, poussée jusqu'à des raffinements d'autant plus subtils, qu'au lieu de la considérer comme un moyen, on la prenait elle-même pour but? Est-il vrai enfin que le platonisme ne concourut à la naissance de l'esprit moderne qu'après de longs siècles passés dans le commerce exclusif de la pensée péripatéticienne?

Il y a sans doute de la vérité dans cette appréciation vulgairement reçue de la philosophie du moyen âge. Mais les docteurs de la scolastique puisaient à deux sources diverses, la philosophie et la théologie, l'*Organum* et les Pères ; et il serait facile de démontrer que les Pères de l'Église ont subi l'influence du platonisme, et qu'ils n'ont guère connu Platon qu'à travers Plotin ou Porphyre.

On a beaucoup discuté sur le platonisme des Pères. Ces discussions n'ont pas porté de fruits; la raison en est simple. On a fait de part et d'autre des plaidoyers. Il ne s'agissait que d'une discussion historique, calme et raisonnée, sur des faits dont on ne pouvait rien conclure ni contre la philosophie ni contre l'Église. On a mis la question où elle n'était pas. Les uns se sont efforcés de transformer la foi chrétienne en une sorte de plagiat de la doctrine des Alexandrins, thèse désespérée qu'on ne peut soutenir de bonne foi, pour peu qu'on ait l'esprit juste, et une légère teinture de l'histoire; les autres ont cru que la religion gagnerait quelque chose à montrer que l'école d'Alexandrie a puisé toute sa force dans le symbole des apôtres ou dans le concile de

Nicée, et ils ont mis, à soutenir ce bizarre paradoxe, un zèle aussi fervent que s'il n'y avait pas eu, avant Plotin, de grande école de philosophie, ou si le christianisme devait gagner quelque chose à paraître opposé ou contraire à la raison.

Nous avons déjà montré tout ce qu'il y a d'oiseux dans un pareil débat (1), et nous n'aurons ici qu'à rappeler nos conclusions. Sur quel point ont roulé principalement toutes ces disputes? sur le dogme de la trinité. Or, il est vrai que le dogme de la trinité est le principe fondamental de la théologie chrétienne et de la théologie alexandrine; mais est-il possible d'établir par raisons démonstratives, 1° que le rapport de chacune des hypostases ou personnes, à la totalité nue et simple de Dieu, soit le même dans le système philosophique et dans l'Église? 2° que chaque hypostase du Dieu de Plotin, comparée à la personne correspondante de la trinité chrétienne, ait les mêmes attributs, les mêmes caractères et la même fonction?

Que ceux qui ont étudié, si peu que ce soit, l'histoire du christianisme ou celle de la philosophie, pèsent mûrement ces deux questions; et nous n'hésitons pas à dire que non-seulement ils ne pourront pas établir d'analogies, mais qu'ils seront conduits à reconnaître des différences capitales, qui excluent de part et d'autre toute idée de plagiat ou d'imitation.

Ce point accordé, que reste-t-il? Cette seule idée

(1) Cf. l. 2, c. 4, t. I, p. 308 sqq.

d'une triplicité ramenée à l'unité; encore cette triplicité est-elle chez presque tous les Alexandrins une ennéade; et, de plus, elle est pour eux un philosophème, et pour les chrétiens un mystère.

Voilà donc à quoi se réduit cette analogie avec laquelle on se flatte de détruire tout l'édifice du christianisme, ou toute la valeur de la philosophie. C'est le rapport, mystérieux pour les uns, intelligible pour les autres, du nombre 1 au nombre 3 ou au nombre 9. Et prenez bien garde de considérer ce rapport dans sa forme abstraite; car si les chiffres qui le constituent représentent des réalités, aussitôt toute analogie disparaît; l'unité de Dieu est, pour les uns, l'unité de substance, tandis que les autres font le monde lui-même consubstantiel à Dieu; pour les uns, les hypostases sont distinguées et unies entre elles par des liens et des différences, que les autres n'admettent pas entre les personnes; et enfin, si l'on pousse plus loin la détermination, si l'on oppose l'unité au Père, l'intelligence au Fils, et l'âme au Saint-Esprit, les différences ne sont plus seulement des différences, ce sont des contradictions (1).

La question une fois réduite à ces termes, ce

(1) A moins toutefois qu'on ne descende jusqu'à Proclus. Mais quand il serait vrai que la doctrine de Proclus se rapproche de la doctrine chrétienne, qu'en pourrait-on conclure, sinon que les Alexandrins ont fini par subir l'influence du christianisme? Non-seulement cela est, mais cela était nécessaire; et réciproquement, le christianisme devait s'empreindre aussi d'idées platoniciennes. La discussion dont il s'agit roule sur l'origine de ces deux doctrines, et non sur les développements; et dès qu'on avoue que le dogme chrétien est fixé par le concile de Nicée, et que l'école d'Alexandrie est fondée par Plotin, il ne faut comparer que le symbole de Nicée et les *Ennéades*.

serait prendre soi-même le change, ou essayer de le faire prendre aux autres, que de s'attacher à montrer, par exemple, qu'avant le concile de Nicée, le dogme chrétien de la trinité n'était pas accompli, que la dénomination et la définition des trois termes qui le composent n'étaient pas fixées, que leur rapport n'était pas clairement déterminé, car tout cela peut avoir de l'intérêt pour l'histoire de la théologie, mais n'en a évidemment aucun pour le point précis qui nous occupe. Toute la question se réduit à savoir si, avant l'enseignement de Plotin, les chrétiens admettaient un seul Dieu, et si ce Dieu comprenait trois personnes; en un mot, si le Dieu des chrétiens s'appelait à la fois unité et trinité. Voilà ce qu'il s'agit de prouver, rien de plus, rien de moins (1). Et j'ajoute que la démonstration qu'il s'agit de faire est si restreinte, que quand même on trouverait dans les écrivains des deux premiers siècles de l'Église des exemples où le nom de Dieu est réservé à Dieu le Père, il n'en résulterait rien; car le nom de Dieu, exclusivement attribué à l'unité supérieure à l'Être, se rencontre à chaque pas dans l'école d'Alexandrie (2); et par conséquent, le dogme de la trinité n'implique pas nécessairement l'attribution, à chacune des trois personnes, de la divinité au même titre : il consiste, encore une fois, dans ce rapport abstrait d'une trinité qui est unité, et dans cela seul.

Il faut donc, en définitive, que les adversaires du

(1) *Voyez* l. 2, c. 4, t. I, p. 303 sqq.

(2) Cf. l. 2, c. 3, t. I, p. 266 sqq; l. 5, c. 3, t. II, p. 404 sqq; *et pass.*

christianisme soutiennent, 1° que jamais, avant l'enseignement d'Ammonius, il n'y a eu de trace, dans les paroles ou dans les écrits des chrétiens, d'une triplicité mystérieusement coexistante dans le sein d'une unité simple ; 2° qu'en supposant que les chrétiens aient nécessairement emprunté cette idée (qui a dû pourtant naître quelque part), ils l'ont, nécessairement aussi, empruntée aux seuls Alexandrins, et 3° que cette doctrine du caractère sacré du nombre trois, d'un Dieu à la fois un et triple, n'existait pas avant l'école d'Alexandrie ; qu'elle n'a pas été explicitement enseignée par Philon (1), qu'elle n'était pas commune aux néoplatoniciens et aux néopythagoriciens du premier siècle (2), qu'il n'en existe aucun vestige, ni dans la philosophie de Pythagore (3), ni dans les croyances de l'Orient et de l'Égypte, et qu'enfin elle n'a été professée par aucune des sectes juives (4).

Quant à ceux qui veulent faire de Plotin un disciple de ce saint Jean, qu'Amélius appelle un barbare (5), ils sont obligés de prétendre, hypothèse non moins absurde, que ces érudits Alexandrins, ces platoniciens, ces pythagoriciens, au lieu de prendre dans leurs propres traditions, à côté d'eux, une doctrine professée depuis près de trois siècles, par la

(1) Cf. l. 1, c. 2, t. I, p. 120 sqq.
(2) *Ib.* p. 127 sqq.
(3) La sainteté du nombre trois est une des bases de la philosophie de Pythagore, d'où il ne résulte pas que le dogme de la trinité divine soit dans Pythagore. Cf. l. 2, c. 4, t. I, p. 310 sqq.
(4) Cf. l. 1, c. 2, t. I, p. 107 sqq.
(5) Cf. l. 3, c. 3, t. II, p. 72.

plupart des écoles, l'ont empruntée à des barbares, à des ignorants, pour lesquels ils éprouvaient notoirement le mépris le plus injuste, et qu'ils connaissaient du reste si mal, qu'ils ne citent une fois leurs doctrines, comme en passant, que pour les défigurer (1). Ils sont obligés de ne pas voir que la théorie trinitaire est chez les Alexandrins le résultat d'un effort pour concilier la spéculation et l'expérience (2), tandis que le dogme de la trinité chez les chrétiens correspond aux rapports mystiques de Dieu et des âmes. Et pour conclure, quand Plotin aurait fait au christianisme un emprunt aussi malheureux, quelle en serait pour lui la conséquence? Le dogme de la trinité est la source de toutes ses erreurs, et il n'engendre aucune de ses découvertes. S'il n'a pas pris ce dogme aux chrétiens, il l'a pris bien certainement aux orientaux ou aux pythagoriciens; sa philosophie en est-elle moins originale?

Ajoutons encore, pour les esprits sensés et raisonnables, qui jugent sans prévention, que cet acharnement des deux partis à revendiquer l'honneur d'avoir introduit dans le monde le dogme de la trinité est d'autant plus étrange aujourd'hui, que si ce dogme est, comme les philosophes le prétendent, une création de l'esprit humain, il n'en est point de plus malheureuse ni de plus fausse; et qu'une doctrine dont personne ne veut plus en philosophie, et qui n'est pour les chrétiens qu'un mystère incompré-

(1) Théodor., *Thérapeut.*, l. 4, p. 751.

(2) Cf. l. 2, c. 3, t. I, p. 266 sqq.

hensible, n'a jamais été pour personne un moyen d'influence, et ne le sera jamais.

Laissons donc l'école d'Alexandrie naître légitimement et naturellement de Plotin et de Pythagore; laissons le christianisme indépendant d'une école née après lui, et à laquelle il ne ressemble dans l'origine que par des dogmes antérieurs à l'un et à l'autre. Quand le dogme de la Trinité n'aurait jamais existé que dans le christianisme, il n'en résulterait pas que c'est un dogme révélé; quand les premiers chrétiens l'auraient trouvé partout à côté d'eux, et jusque dans les traditions juives, il n'en résulterait pas qu'il n'a pu être révélé. Pourquoi donc tant d'acharnement? Ce sont là des instruments de partis, avec lesquels on n'arrive qu'à falsifier l'histoire, et ce qui devrait avertir les moins clairvoyants, c'est de voir la même conclusion appuyée tour à tour, dans le même parti, et selon les temps, sur chacune des thèses contraires (1).

Mais en même temps, si nous repoussons ces prétentions exagérées et que rien ne justifie, faut-il croire que, pendant quatre siècles de durée, l'école d'Alexandrie n'a rien appris du christianisme, et ne lui a rien enseigné? Ce serait renoncer de gaîté de cœur à toutes les conclusions de l'histoire. Cette coexistence, pendant tant de siècles, de deux grandes doctrines entièrement fermées l'une à l'autre, serait assurément un fait inoui et presque incroyable. A quelle époque encore ce miracle aurait-il eu lieu?

(1) *Ib.*, c. 4, t. I, p. 309 sq.

Dans un temps de révolution, et lorsque les esprits inquiets cherchaient partout la vérité. Dans quel pays? En Grèce, sur le sol de la liberté d'examen et de la curiosité philosophique; dans Alexandrie, où le didascalée s'élève à côté du musée, dans la ville d'Ammonius et de saint Clément, de Plotin et de saint Athanase (1). L'histoire nous montre-t-elle le christianisme indifférent aux succès de l'école d'Alexandrie, ou l'école d'Alexandrie fermant les yeux sur les progrès du christianisme? Au contraire, ce ne sont, durant quatre siècles, que luttes perpétuelles; les discussions commencent dans les écoles, et se dénouent sur la place publique, dans les rues, dans les prétoires, par les persécutions et par l'émeute. Pendant ce temps, des conversions et des apostasies ont lieu. Les chrétiens et les païens se pressent à Alexandrie, à Athènes, dans les mêmes écoles, étudient les lettres et la philosophie aux mêmes sources. On dispute encore aujourd'hui pour savoir si Ammonius Saccas n'était pas chrétien (2), si Porphyre ne l'avait pas été (3). Julien est un chrétien apostat. Synésius, avant d'être chrétien, avait été l'ami d'Hypathie, et le fut encore après avoir été élevé à l'épiscopat (4). Porphyre avait passé une partie de sa vie à étudier les livres chrétiens pour les réfuter (5). Tertullien, Lactance, saint Cyrille réfu-

(1) Cf. l. 1, c. 4, t. I, p. 195 sqq.
(2) Cf. l. 2, c. 1, t. I, p. 204.
(3) Cf. l. 3, c. 3, t. II, p. 85.
(4) Brucker, ll., p. 352.
(5) Cf. l. 3, c. 3, t. II, p. 84.

taient-ils les philosophes sans les avoir lus? Il n'est pas nécessaire de constater par les faits l'influence mutuelle du christianisme sur l'école d'Alexandrie, ou de l'école d'Alexandrie sur le christianisme, pour y croire.

La trace du christianisme est visible dans l'école d'Alexandrie, non pas dans Plotin, tout entier à son système (1), mais dans Porphyre, dans Jamblique, dans Julien, dans Proclus, à mesure que l'école se développe. Ces miracles, que les Alexandrins s'attribuent (2), tiennent sans doute aux superstitions du temps; mais n'est-il pas vraisemblable aussi que les miracles de Jésus-Christ et des apôtres excitent l'émulation des philosophes? D'où vient à Porphyre tant d'indignation contre les idoles? Pourquoi prescrit-il l'usage de la prière (3)? Où Julien a-t-il appris la nécessité d'un culte extérieur (4)? Qui a mis Jamblique sur le chemin de la grâce (5)? Jamblique a beau reprocher à Porphyre de mêler la doctrine des barbares au platonisme, en distinguant des anges et des archanges (6); tous les successeurs de Jamblique adoptent cette division, et les démons malfaisants, l'enfer, le purgatoire apparaissent successivement (7).

(1) Il a pourtant réfuté les Gnostiques; mais se rend-il bien compte de leur origine? Et ces hérésies, quoique sorties de l'Église, ont-elles beaucoup de points communs avec la doctrine orthodoxe?

(2) Cf. l. 2, c. 1, t. I, p. 210; l. 3, c. 5, t. II, p. 192 sq.; l. 3, c. 6, t. II, p. 267; l. 5, c. 2, t. II, p. 385, 393, 402.

(3) Cf. l. 3, c 4, t. II, p. 169.

(4) Cf. l. 4, c. 1, t. II, p. 323

(5) Cf. l. 3, c. 5, t. II, p. 231.

(6) Procl., *Comm. Tim.*, p. 47.

(7) Cf. l. 3, c. 4, t. II, p. 130; *et pass.*

Hiéroclès (1) écrit une vie d'Apollonius où il le compare à Jésus-Christ. Qu'on lise la vie de ce même Apollonius par Philostrate. La parodie est à peine déguisée. Apollonius ressuscite une morte, chasse les démons du corps des possédés, descend aux limbes tout vivant, et disparaît tout à coup au moment où on va le condamner. Que dire de l'abstinence de Porphyre (2), du prophète Antoninus (3), de l'ermite Sérapion (4)? En opposant les trois hypostases de Plotin aux trois personnes de la trinité chrétienne, nous n'avons trouvé partout que des différences (5); mais en est-il de même de Proclus? L'unité pour lui est bien encore le τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, c'est-à-dire l'absolu; mais n'est-elle pas aussi le Père, c'est-à-dire la plénitude de l'être et de la puissance (6)? Sa seconde hypostase est le λόγος, ou le verbe, qui est en même temps le créateur du monde (7); et la troisième est l'âme, qui l'anime et le vivifie (8). Les différences abondent, j'en conviens, à côté de ces rapports; ces rapports en sont-ils moins grands? Que l'on songe combien la trinité de Plotin diffère de la trinité chrétienne, et combien au contraire lui ressemble celle de Proclus; il y a dans ce seul fait

(1) Ce n'est pas le platonicien; et Philostrate est étranger à l'école d'Alexandrie. Mais ce qui se passait dans les autres écoles explique l'histoire des Alexandrins.

(2) Cf. l. 3, c. 4, t. II, p. 162, sqq.

(3) Cf. l. 3, c. 6, t. II, p 268, sq.

(4) Cf. l. 5, c. 7.

(5) Cf. l. 2, c. 4.

(6) Cf. l. 5, c. 3, p. 417.

(7) Cf. l. 5, c. 4, t. II, p. 453, sqq.

(8) Cf. l. 5, c. 3, t. II, p. 419, sq.

toute une démonstration. Assurément, toutes ces doctrines pouvaient naître et s'enchaîner entre elles sans le concours du christianisme; mais quand le christianisme est là, tant d'analogies doivent être écoutées. On peut, à la rigueur, soutenir que l'influence est plutôt des Alexandrins sur les chrétiens; mais nier absolument cette influence, cela ne se peut.

Maintenant supposera-t-on que les Alexandrins aient seuls subi l'influence de leurs adversaires? Il y a dans l'Église un élément immuable, cela est vrai; mais à côté, au-dessous si l'on veut, il y a quelque chose qui change. Le symbole est fixé, à la bonne heure; reste le champ des discussions théologiques. Les chrétiens ne modifieront pas le dogme de la trinité pour l'accommoder aux opinions platoniciennes; mais quand ils essayeront de l'interpréter, de l'expliquer, de le rendre acceptable à la raison humaine, où prendront-ils leurs arguments, sinon dans la philosophie de leur temps? Saint Clément d'Alexandrie est le premier à nous dire que la philosophie profane est utile pour commenter les vérités de la foi, pour les démontrer, pour les développer (1). Admettons qu'on n'ait employé la philosophie qu'à cet usage dans l'église chrétienne; voilà, par cela seul, les écrits des Pères tout imprégnés de philosophie. La théologie n'est pas la philosophie, puisqu'elle n'est pas la liberté; cependant l'une et l'autre ont pour objet Dieu, l'homme et leur rapport; elles ont pour

(1) *Strom.*, l. 1, c. 5, *init.*, *et pass.*

but le salut. Que de points communs! L'esprit humain, toujours identique à lui-même, se retrouvera toujours, soit qu'on le laisse en pleine liberté, soit qu'on l'attache à un principe fixé d'avance, car alors même, si l'on ne se borne pas à répéter purement et simplement un symbole, on lui laissera nécessairement quelque initiative. Toutes les questions qui font le domaine de la philosophie s'appellent l'une l'autre; la conclusion de la première n'est pas encore déduite, que la seconde vous sollicite déjà. Le théologien, entraîné dans ce courant, ne s'arrête pas quand il a épuisé les vérités de la foi. Il étudie après elles ce qui a été *livré à nos disputes;* et que fait-il alors, sinon de la philosophie? Ne dites donc pas : l'Église est immobile et ne subit point d'influence étrangère. C'est une thèse impossible, et de plus inutile. Si l'on vous accorde cela des vérités nécessaires au salut, vous avez tout ce qu'il vous faut. Le fond est le même; l'exégèse, l'interprétation varient. Si l'Église, au temps de Julien, n'avait pas fait d'exorcismes, elle aurait perdu une grande force : oserait-elle en faire aujourd'hui? Il est vrai, une religion est nécessairement fausse si elle n'est révélée; elle ne peut être révélée, sans être immobile dans ses principes, dans ses vérités nécessaires; mais en même temps, une religion immobile de tous points, tandis que le monde marche à côté d'elle, peut-elle être présentée comme divine? A-t-elle des éléments de durée? La religion et la philosophie, qu'elles soient l'une et l'autre légitimes, ou que

l'une d'elles possède la vérité à l'exclusion de l'autre, ne peuvent ni se mêler, ni se confondre ; mais toute religion porte en elle-même une philosophie. C'est de la philosophie que naissent, dans le sein d'une religion, les hérésies (1) ; c'est de là que sortent les disputes théologiques. Il y avait, au moyen âge, des ordres religieux qui étaient platoniciens, et d'autres qui tenaient pour Aristote, et tout cela, du moins en apparence, sans sortir de la théologie.

Ouvrez les *Stromates ;* le platonisme de saint Clément d'Alexandrie vous sautera aux yeux. Les doctrines, les expressions, la forme et la matière des arguments, tout lui est commun avec les platoniciens, lorsque l'intégrité de la foi chrétienne n'a pas à en souffrir. Mais prenons saint Augustin, et dans saint Augustin seulement la *Cité de Dieu*, car c'est un ouvrage que chacun connaît, et même les plus étrangers à la théologie : ne croirait-on pas, en maint passage, lire un platonicien (2)? Lui-même ne s'en cache pas. Il va en quelque sorte trop loin dans le platonisme, il exténue, plus que ne le supporte la vérité historique, les différences qui séparent les platoniciens des chrétiens (3). Sans recourir aux ouvrages mêmes de saint Augustin, il suffit de prendre Malebranche. Voilà certes un platonicien, et des plus purs, et des plus près de l'âme et de la pensée de Platon. Que fait Malebranche dans tous ses Éclair-

(1) Cf. S. Aug., *Cité de Dieu*, l. 18, c. 51, et S. Paul, *Rom.*, VIII, 28.
(2) Cf. *Cité de Dieu*, l. 5, c. 9 ; l. 8, c. 3, 4, 5, sqq.
(3) *Ib.* l. 8, c. 9 ; l. 10, c. 29.

cissements, dans toutes ses préfaces? Il se fatigue à montrer l'accord de ses doctrines avec saint Augustin, et à ce dernier nom, presque partout, vous pouvez, sans altérer le sens, substituer celui de Platon (1). Or, ce platonisme de saint Augustin, à quelle source est-il puisé? Dans Platon lui-même? Il est visible que saint Augustin ne connaît pas Platon, ou n'en a qu'une connaissance très-superficielle (2). Il le connaît par Porphyre, par Apulée. Les écrits des platoniciens lui sont familiers, et non pas ceux de Platon.

C'est surtout la pensée d'Aristote que Boëce transmet au moyen âge; mais Boëce touche à l'école d'Alexandrie. La querelle des réalistes et des nominalistes, qui remplit la scholastique, c'est, toutes différences gardées, la polémique entre Aristote et Platon qui se continue. Le platonisme est toujours et partout présent dans le moyen âge, et ce platonisme est nécessairement celui de l'école d'Alexandrie. Il suffit de citer le faux saint Denys et saint Anselme; voilà, tout au commencement de la scholastique, deux philosophes qui n'auraient pas pensé autrement, s'ils avaient reçu l'inspiration immédiate de Proclus. Lorsque, au quinzième siècle, à l'aurore de la liberté de la pensée, Platon lui-même reparut, on reconnut sa doctrine plutôt qu'on ne la découvrit. De nouveau, une armée de commentateurs s'empara de ces immortels dialogues; et dans quel esprit furent faits ces

(1) *Voyez* la préface de la *Recherche de la vérité.*
(2) *Cité de Dieu*, l. 8, c. 4.

commentaires? On le sait, dans l'esprit des Alexandrins. Ce n'est pas une renaissance platonicienne qui fut faite par les Bessarion, les Ficin, les Pic de la Mirandole; c'est une renaissance alexandrine. Marsile Ficin passait de Platon à Plotin, les traduisait l'un après l'autre, les commentait l'un et l'autre, et ne croyait s'occuper que d'une seule et unique école.

Il est impossible d'insister sur ce qui peut à peine être contesté, et pourtant, comment ne pas citer encore comme appartenant au mysticisme alexandrin, sous sa forme propre, la grande et importante philosophie de Cudworth? Le *Systema intellectuale*, au dix-septième siècle, est plus qu'un écho des *Ennéades*.

Mais après tout, est-ce par les circonstances arbitraires de sa forme et de son système qu'une école doit se survivre? Qu'importe au fond, pour l'histoire de la pensée, que l'hypothèse trinitaire et les divisions numériques aient traversé le moyen âge, pour se retrouver, à l'aurore de la philosophie moderne, dans quelques sectes enthousiastes? La vertu féconde du mysticisme alexandrin est ailleurs. Sous ces formes étranges du symbolisme oriental, ou de la géométrie pythagoricienne, la philosophie de Plotin, celle de Proclus, contiennent des vérités nouvelles, des dogmes anciens transformés ou fécondés, et c'est par là qu'après eux le patrimoine commun de la philosophie et de l'humanité s'est enrichi de leurs dépouilles. En métaphysique, ils ont agrandi la pensée platonicienne sur Dieu, sur la création, sur la μέθε-

ξις; en psychologie, ils ont les premiers approfondi la nature de l'extase; dans la méthode, ils nous ont donné l'éclectisme, entrevu par Platon, décrit par Aristote, et par eux, pour la première fois, érigé en un vaste et puissant système. Ces diverses conquêtes de la philosophie alexandrine ont déjà passé devant nos yeux à mesure que les faits les ont amenées; et nous ne ferons ici, dans un résumé rapide, que les recueillir et les concentrer.

Le premier besoin de l'esprit et du cœur de l'homme, quand il a secoué l'enivrement des sens et de la matière, est de se faire une juste idée de la nature et des perfections de Dieu. Dieu est le besoin commun de toutes les philosophies; mais pour les unes, qui ne cherchent qu'un appui pour la caducité du monde et des phénomènes qu'il contient, il suffit que, arrivées aux limites du multiple, elles aperçoivent au delà une puissance capable de subsister par elle-même, et de fonder, par sa nature ou par sa volonté, le reste des êtres. D'autres philosophies prennent plus haut leur vol. Traversant, pour ainsi dire, du premier coup la pensée du monde et du multiple, c'est à l'idée de la perfection qu'elles s'en prennent tout d'abord; c'est en elle qu'elles s'abîment. De là deux théologies opposées : l'une qui, à force de ne contempler Dieu que dans les manifestations de sa puissance, ne sait plus remonter au delà; et l'autre qui, absorbée et perdue dans la conception de l'absolu,

ne daigne plus songer au contingent et au multiple.

Ces deux tendances si différentes se trouvent très-clairement dans l'histoire des anciennes écoles. Le Dieu des physiciens et des stoïciens, par exemple, fût-il assez puissant pour produire et gouverner le monde, ne paraît-il pas au-dessous de l'idéal dont la pensée humaine est capable? Socrate reprochait au Dieu d'Anaxagore de s'épuiser dans sa lutte contre la matière, et de rester comme emprisonné dans un cercle qu'il ne peut franchir. On a reproché, avec plus de justice encore, à la philosophie stoïcienne, de diviniser le monde lui-même, en identifiant la nature de Dieu avec cette séve féconde et puissante qui circule dans l'espace et anime la matière. Rendez au Dieu d'Anaxagore la force qui lui manque; ôtez du sein de Dieu le monde des stoïciens, et à leur Dieu séparé de la matière, donnez, avec la force et la raison qui le constituent, la bonté, sans laquelle il n'y a point de Providence : cela même suffira-t-il? Et ne restera-t-il pas un effort à tenter pour placer encore plus haut l'idéal de la perfection absolue et sans limites? Dans une autre voie Aristote et les Éléates arrivent à des hypothèses également incomplètes; Aristote, qui, pour laisser à Dieu son immutabilité, est obligé de donner au monde l'éternité, l'intelligence, le mouvement; les Éléates, réduits à nier le monde, ou à construire deux philosophies différentes dont chacune est la négation de l'autre, ce qui, pour des esprits vraiment conséquents, serait la route du scepticisme. Reste Platon, dont la

place est à part, parce que rien ne lui est étranger, et à qui il n'a manqué, pour être décidément et à tous les yeux le maître légitime d'Aristote, que l'unité d'un système. On ne peut nier en effet que Platon n'ait également connu l'une et l'autre théologie; car dans le *Timée*, par exemple, où il écrit l'histoire de la création, il nous représente le souverain Dieu comme un ouvrier excellent, attentif à son œuvre, méditant avant de la produire, et charmé de l'avoir produite; tandis que dans le *Parménide*, la parfaite immutabilité de Dieu apparaît comme la première des hypothèses métaphysiques; et si l'on voulait énumérer tous les passages, en grand nombre, où Platon parle de Dieu, on verrait qu'il n'a omis ou méconnu aucun des principes qui, selon le vulgaire, selon les plus sages d'entre les physiciens et les rationalistes, selon Socrate lui-même, dont le Dieu est paternel, constituent la divine Providence, et qu'en même temps rien ne lui est étranger des méditations sublimes par lesquelles les pythagoriciens et les Éléates s'efforcent de décrire la nature de l'unité absolue, ni de ces grandes pensées de la métaphysique d'Aristote sur l'identité du sujet et de l'objet dans la connaissance infinie. De ces deux points de vue divers dans lesquels l'antiquité se divise, et que Platon connaît et démontre l'un et l'autre avec une force égale, quel est le vrai? Ils sont vrais tous les deux, au même degré, au même titre : l'immutabilité et la Providence; l'unité qui demeure en soi, et la force éternellement créatrice. Les systèmes exclu-

sifs des physiciens et des stoïciens d'une part, d'Aristote et des Éléates, de l'autre, sont donc faux, selon la formule de Leibnitz, empruntée à Proclus, dans leurs négations, et vrais dans leurs affirmations. S'ensuit-il que Platon, qui admet les deux doctrines, ait accompli la science théologique?

C'est ici qu'apparaissent manifestement les ressemblances et les différences qui existent entre Platon et les Alexandrins. On a dit que Platon n'était pas un esprit dogmatique, et c'est une erreur; mais il est vrai que ce n'est pas un esprit systématique. Il affirme énergiquement ce qu'il affirme; mais s'il voit ses conclusions marcher l'une contre l'autre, sans les abandonner, sans reculer, il s'arrête. Sa philosophie est très-dogmatique, très-compréhensive; tout y est, sauf l'unité, le système. De là, dans l'histoire, la double postérité de Platon; la nouvelle Académie, trompée par le caractère éminemment réfutatif de la dialectique, et ne trouvant dans Platon, au lieu d'un système complet, que des conceptions pleines de hardiesse et de puissance, mais isolées, et quelquefois même opposées l'une à l'autre, sans que le maître essaye de dissimuler son hésitation et son embarras, s'arrête avec lui, hésite avec lui, et par la difficulté de concilier des résultats également certains, les réduit à n'être plus que des résultats également probables; l'école d'Alexandrie au contraire, ardente et tournée au mysticisme, recueille toutes les affirmations de Platon, et, sans s'arrêter à ses scrupules, les unit

fortement dans un système régulier. C'est par là qu'elle diffère de Platon, et qu'elle le surpasse. Elle a vu ce que Platon n'avait pas su voir, que la contradiction n'est qu'apparente entre la spéculation pure et l'expérience; que le même Dieu devait assouvir le besoin de perfection idéale qui est au fond de notre pensée, et répondre, par l'énergie de son action créatrice, et par la continuité de sa Providence, à toutes les nécessités de ce monde éphémère et multiple. Il y a plus; cette opposition entre le Dieu de la nature et le Dieu de la raison, devant laquelle Platon reculait, n'est pas seulement où il l'a vue; elle est à tous les degrés de la hiérarchie des êtres. Les anciens, et Platon lui-même, avaient deux noms pour le monde; ils l'appelaient le monde, c'est-à-dire l'unité, l'harmonie, et ils l'appelaient aussi la guerre, la contrariété, l'opposition. C'est qu'en effet le monde est plein tout à la fois d'harmonie et de contrastes. Le rapporter à deux principes, c'est détruire l'harmonie; réduire le principe unique à une simplicité tellement entière, qu'aucune diversité ne puisse se rencontrer ni dans son être, ni dans son action, c'est revenir par un autre côté à la supposition de deux principes nécessaires. Aristote croyait échapper à la difficulté en soumettant le principe de la diversité au principe de l'unité, qui est Dieu. L'unité, en effet, l'emporte sur le multiple, elle le gouverne et le dompte; mais s'agit-il seulement d'une hiérarchie entre les principes? La difficulté est-elle sauvée à ce prix? Non, Dieu est l'unique principe; tout

vient de lui, même le mouvement et le multiple ; il n'y a, ni à côté, ni au-dessous de lui, aucun autre principe nécessaire. Ainsi, de quelque façon qu'on l'envisage, il a deux aspects ; il est immobile, et il est cause ; il fonde l'unité, et il engendre le multiple. Comprendre cela, c'est comprendre les conditions véritables de la théologie, en poser le véritable principe. C'est en s'élevant à cette conception que les Alexandrins ont fait un dogme positif de la conclusion que Platon avait entrevue, et devant laquelle il avait tremblé. Non-seulement ils entrent par là dans la seule voie où la théologie puisse être complète, et répondre à tous les besoins de la pensée, à toutes les nécessités de l'expérience ; mais il résulte de ce principe fécond, que l'idée de l'absolu, jusque-là redoutée comme un écueil, est pour la première fois envisagée en elle-même, sérieusement, hardiment, et distinguée de tout ce qui n'est pas elle, sans rendre le monde impossible, sans détruire de fond en comble le reste de la science humaine. Cette seule idée, clairement et fortement conçue, de la nécessité de concilier en Dieu l'unité et le multiple, pour qu'il soit à la fois l'idéal de la pensée et le roi de la création, le principe unique du monde, la cause de l'unité et la cause de la multiplicité, assigne à l'école d'Alexandrie un rang élevé dans la philosophie grecque. Cette école termine dignement l'histoire de la philosophie ancienne, puisqu'elle en comprend toutes les tendances légitimes, et qu'après les avoir comprises, elle les ac-

cueille au même titre, et dans un système complet et fécond, les transforme et les réconcilie.

Tel est, dans l'histoire, le premier caractère de la théologie Alexandrine; nulle théologie, à partir d'Ammonius et de Plotin, ne peut plus être construite sur une autre base. Mais après avoir ainsi allié dans l'unité d'un système les deux points de vue, si profondément éclairés par Platon, il restait à expliquer comment s'effectue cette conciliation dont la nécessité avait été démontrée, et dans cette seconde partie de sa tâche, l'école fut moins heureuse. Là se place l'hypothèse qui lui est particulière, et toute l'histoire intérieure de ses travaux sur la théologie.

L'hypothèse explicative de Plotin (la trinité) n'a en elle-même ni solidité, ni profondeur. Pour qu'elle lui fît illusion, il a fallu que son esprit fût troublé par les visions de l'extase. La raison, sincèrement interrogée sur la trinité hypostatique, prononce que l'unité de Dieu est détruite, si la distinction des hypostases est réelle, et que si cette distinction n'est pas réelle, la difficulté reste tout entière à résoudre. Plotin, il est vrai, ne conteste pas ce décret de la raison, il aime mieux infirmer l'autorité de la raison elle-même, et par là il sort des voies de la philosophie véritable.

Alors se manifeste dans l'école un double mouvement, contradictoire en apparence, mais au fond produit par les mêmes causes et aboutissant au même résultat. Les disciples de Plotin, ne pouvant se tenir dans des contradictions, et sentant, sans se

l'avouer, le défaut capital de leur hypothèse, travaillent tout à la fois à la compliquer et à la rendre inutile; et quand l'école arrive à son terme dans Proclus, ces deux résultats sont atteints, car il ne reste plus de prétexte pour admettre les divisions hypostatiques, et cependant ces divisions ont été tellement multipliées, tellement exagérées, que l'esprit le plus subtil ne saurait en forger de nouvelles.

Le sens de cette transformation, le voici. Plotin n'avait pensé qu'à construire un Dieu qui suffît à tout, et il y avait réussi. Appliqué à cet unique point, les difficultés de l'hypothèse qu'il créait lui échappèrent. Toutes les anciennes difficultés étaient levées; il ne vit pas celles qui venaient de s'introduire, par son fait, dans la philosophie.

Elles étaient nombreuses. L'unité d'une nature triple est la plus saillante; c'est le fond même de l'hypothèse. Une autre, non moins grave, et qui naît de la première, c'est que les hypostases doivent s'engendrer l'une l'autre, et que par cette seule nécessité tout l'édifice qu'on vient de construire se trouve détruit. En effet, pourquoi cette distinction de l'unité et du δημιουργός? Pour que l'unité n'engendre pas le multiple? Il n'y a à cela que deux difficultés; c'est que le nombre deux contient déjà toute l'essence de la multiplicité, et que la cause d'une cause est la raison dernière des effets que cette cause produit. Jamblique, et surtout Proclus sentent le mal, et essayent d'y remédier. Pour eux, ce Dieu parfaitement un, cette première hypostase de Plotin est

tout à la fois la négation de l'être, et la pleine possession de l'être. Mais ce principe admis, la conciliation à laquelle on tend est accomplie dès le premier pas, dès la première hypostase. Pourquoi donc conserver les autres? Pourquoi hésiter à reconnaître, sans réserve, la grandeur de la création? Il n'y a plus de raison pour la trinité, il n'y en a plus pour le mysticisme. Mais Jamblique, ses succcesseurs et Proclus lui-même, sont de leur école; l'hypothèse de la trinité leur est chère, parce qu'ils la croient attachée à l'éclectisme, parce qu'elle sert leurs instincts de mysticisme, parce qu'elle est de tradition, et qu'ils ont le culte des traditions. Ils la conservent donc, mais comme désormais elle n'a plus le même but, elle n'a plus le même caractère. Dans Plotin, elle écartait de l'unité absolue tout contact avec la multiplicité; dans Proclus, elle ne sert qu'à marquer les degrés de la chute. C'est pour cela qu'il exagère les divisions, parce qu'elles ont moins de valeur. A ses yeux, chaque division comble un intervalle. Plus il ajoute de termes à cette multiplicité, et plus, dans le fond, il se rapproche de l'unité.

On peut dire que l'école d'Alexandrie a réfuté elle-même l'hypothèse de la trinité, par la manière dont elle l'a développée. La tâche de l'histoire est facile; elle rejette l'hypothèse et conserve le principe. Elle reçoit, pour ainsi dire des mains de Proclus, le Dieu de l'expérience et le Dieu de la spéculation, séparément étudiés par les écoles antiques, réunis par les Alexandrins dans une Unité aussi absolue que le

Dieu des Éléates, aussi intelligente, aussi libre, aussi pleine de vie et de fécondité que le Δημιουργὸς de Platon.

Quand on a rendu au Dieu de la dialectique l'énergie nécessaire pour créer le monde, le problème de la création reste tout entier.

De deux choses l'une : ou l'action par laquelle Dieu produit le monde, ne diffère de nos propres actions qu'en degré, ou elle en diffère en nature.

Si la différence n'est que de degré, le champ est ouvert pour chercher à laquelle des causes que nous connaissons, la cause divine doit être assimilée; si la différence est dans la nature même des actes, l'action créatrice nous est à jamais incompréhensible. Il importe avant tout de bien établir ce point pour qu'il n'y ait pas d'équivoque sur ce mot de création, pour qu'il soit bien entendu qu'on désigne par ce mot un exercice de la puissance divine qui n'a point d'analogue, et qu'il est par conséquent impossible de comprendre.

On peut distinguer les causes qui existent dans le monde en deux ordres, celles qui agissent fatalement, celles qui agissent volontairement, c'est-à-dire avec intelligence et liberté. Lorsqu'un être ne se réfléchit pas lui-même, lorsqu'il n'a pas reçu ce complément d'existence, sans lequel une réalité individuelle n'a de valeur que par son rapport avec d'autres réalités, concourant avec elle à former un tout, il ne se peut qu'il se possède lui-même; la

vie du tout, la vie du système, le traverse et l'anime; mais il n'a pas une vie qui lui soit propre; ses mouvements ont rapport à un centre placé hors de lui, et ne sont pas l'expansion de sa propre force. Au contraire, une force plus parfaite, qui a connaissance d'elle-même, forme par cela seul un système à part, et elle est en ce sens une entéléchie; car elle ramène toute expansion d'elle-même au foyer de cette expansion, elle saisit le rapport qui rattache son unité à sa multiplicité, son être à sa vie, sa substance à ses phénomènes. En même temps, si elle est limitée, elle fait partie, comme la force inintelligente, d'un système plus vaste; elle est donc un monde, et partie d'un monde; elle est, et elle n'est pas une entéléchie; elle se possède elle-même, elle est libre, mais seulement dans une certaine mesure; elle a, pour ainsi dire, dans l'unité parfaite de son essence métaphysique, une vie double; et même dans l'ordre des faits qu'elle accomplit librement, elle sent qu'elle peut se proposer une fin individuelle, ou une fin universelle, se prendre elle-même pour centre de son action, ou rapporter son activité à l'harmonie du système dans lequel elle est enveloppée. Libre ou fatale, nulle cause, parmi celles que nous connaissons, ne produit d'autre effet que de modifier une substance déjà existante. Elles produisent des individus, mais avec des parties qui auparavant existaient; elles font naître des mouvements, mais le mouvement suppose, outre le moteur, un mobile. On peut épuiser l'ordre entier

des causes secondaires; on ne trouvera jamais autre chose. Un corps, par exemple, peut en heurter un autre, et lui communiquer ainsi le mouvement, ou épancher au dehors une partie superflue de lui-même et donner ainsi naissance à un individu nouveau, par une sorte d'écoulement de ses parties, ou faire sortir de son sein et manifester au dehors un autre corps qu'il recélait, comme l'étincelle jaillit du caillou, comme la lumière s'écoule à flots du corps lumineux. Qu'est-ce que tout cela? Modification, phénomène, et rien autre. Remontons l'échelle des êtres; l'animal exerce une fonction plus parfaite, la fonction vitale par excellence, et c'est l'acte par lequel il se reproduit. Là même, est-il personne qui ose soutenir qu'un individu nouveau se produise, si ce n'est par la communication de quelque réalité auparavant possédée par l'être générateur? Enfin, l'homme pense et il veut; il exerce ses propres facultés, et il produit en lui-même, dans sa substance, des phénomènes que sa conscience aperçoit. Ces phénomènes sont nouveaux, qui en doute? Mais la substance ne l'est point. Agrégation de parties, écoulement, irradiation, génération, exercice de la pensée ou de la volonté, ces formes diverses de l'application d'une cause secondaire à son effet ont ce caractère commun, de supposer l'existence de la cause d'où part l'action, et d'une substance où elle aboutit. Or la production d'une substance, ou la production d'un phénomène dans une substance sont-elles deux opérations analogues? Suf-

fit-il de concevoir l'une pour concevoir l'autre? Ne diffèrent-elles qu'en degré, ou diffèrent-elles par nature? Il est évident qu'elles diffèrent par nature; d'où suit cette conséquence que si l'action créatrice est compréhensible, c'est-à-dire si elle est analogue à l'action de quelqu'une des causes qui nous sont connues, elle a pour effet de modifier d'une façon infinie, de mouvoir avec une force infinie, un mobile, une substance qui existent par eux-mêmes, à titre de principes indépendants, que cette substance soit la substance même du moteur, ou une substance étrangère à la sienne.

Il y a deux façons de discuter une doctrine, car on en peut discuter la réalité ou la possibilité. Quand la réalité est démontrée, la possibilité s'ensuit. Quand la possibilité est démontrée, la réalité reste à prouver; à moins que la liste des hypothèses étant épuisée, on ait démontré la possibilité de l'une d'entre elles, et l'impossibilité de toutes les autres.

Pour démontrer que la production du multiple par l'unité est une création véritable, il faut démontrer que le monde ne peut pas exister en Dieu, et que la substance du monde ne peut pas exister par soi. Cette doctrine, de l'aveu de ceux qui la soutiennent, pose comme réel et nécessaire un fait incompréhensible. Les adversaires de cette doctrine, c'est-à-dire les panthéistes, prétendent établir, premièrement, que l'esprit ne peut croire que ce qu'il comprend, secondement, que la doctrine de la création est non-seulement incompréhensible et par con-

séquent ineffable; mais contradictoire, et par conséquent impossible.

Jusqu'à quel point est-il vrai de dire que l'on ne peut, ou que l'on ne doit croire que ce que l'on comprend? Si l'on entend par cette proposition que la raison est souveraine, elle exprime l'essence même de la philosophie; si l'on entend que la raison, telle que nous le possédons, est sans limites, elle est non-seulement erronée, mais elle revient, par un cercle vicieux, à la négation de la raison; de même que soutenir que tout doit être démontré, et même le premier principe de toute démonstration, c'est établir indirectement que rien ne peut être démontré.

La nature de Dieu, par exemple, est-elle compréhensible pour nous? Cela revient à dire : concevons-nous clairement, et selon toute leur étendue, les attributs infinis et en nombre infini, dont la perfection absolue se compose? La réponse n'est pas douteuse. Que manquerait-il à la perfection de notre intelligence, si nous comprenions parfaitement la perfection de l'intelligence divine? L'intelligence divine n'est donc compréhensible qu'à elle-même, et Dieu nous est à jamais incompréhensible. S'ensuit-il que nous ne puissions penser à Dieu? En fait, il est si faux que nous ne puissions penser à Dieu, qu'il ne se peut au contraire que nous pensions à quelque chose que ce soit, c'est-à-dire que nous fassions acte d'intelligence, sans penser en même temps à l'absolu; en logique, il est évident que nous pouvons penser à Dieu sans comprendre Dieu, que

nous pouvons l'affirmer et le distinguer de ce qui n'est pas lui, et raisonner sur ses rapports avec le reste des êtres, comme nous pouvons affirmer le premier principe de la raison, le distinguer des autres opinions que nous trouvons en nous-mêmes, ou que nous formons par l'application de notre pensée, et tout prouver par son moyen, excepté lui-même. L'incompréhensibilité n'est donc pas un obstacle à l'intelligibilité, puisque le souverain intelligible est en même temps incompréhensible. Mais on demande, et c'est une question grave, si ce qui est incompréhensible n'est pas pour cela seul ineffable. On répond : Dieu est ineffable, il est vrai, de cela seul qu'il est incompréhensible ; et la création, si elle est incompréhensible, est également ineffable ; mais il n'en résulte pas qu'il n'y ait rien à tenter sur la théologie, ou que l'on doive se résigner à ignorer toujours les rapports de Dieu et du monde. En effet, il y a deux choses que nous pouvons démontrer sur la nature de Dieu ; nous pouvons démontrer qu'il n'est rien de ce que nous sommes, rien de ce qui est dans le monde, car tout ce qui est dans le monde est contingent, périssable, multiple, mobile, divisé, et toute parole humaine est aussi multiple, finie, incomplète, par la caducité de la pensée humaine et des objets que la pensée humaine perçoit : c'est là tout un côté de la philosophie des Alexandrins, celui principalement que Plotin représente ; c'est le Dieu ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ; c'est le Dieu dont Olympiodore a dit que son incompréhensibilité est tout ce que nous

en pouvons comprendre. En second lieu, nous pouvons démontrer que Dieu est tout être et toute intelligence, qu'il est parfaitement tout ce que l'univers est imparfaitement, car il n'y a rien dans l'effet qui ne soit d'une façon égale ou supérieure dans la cause. C'est l'autre côté de la philosophie alexandrine, celui que Proclus exprime sous une forme pythagoricienne, en mettant les ἑνάδες dans l'unité absolue. Ces deux formes de la théologie alexandrine, admises l'une et l'autre par Proclus, sont-elles contradictoires? Loin de là, elles sont la vérité même. Dieu est parfait, et toute essence qui nous est connue renferme de l'être et du non-être; donc, aucune de ces essences n'est en lui, sous la forme qui nous est connue; en même temps, Dieu est cause de tout ce qui est, donc tout ce qui est a rapport à quelque perfection qui est en lui, ou, pour parler plus hardiment, il possède en lui les idées ou essences de tout ce qui est, mais elles sont en lui d'une façon parfaite, et par conséquent incompréhensible. Ainsi, nous affirmons sans affirmer. Dieu est vraiment ineffable, et ce mot prononcé ne nous ferme pas la bouche. Si un exemple pouvait être admis quand il s'agit de Dieu et de l'homme, le feu a-t-il chaud? La glace a-t elle froid? Savons-nous ce qui, dans le feu, est cause de la chaleur qu'il nous donne? Nous savons que quelque chose, dans le feu, est cause de cette chaleur, que cette cause diffère complétement de cette chaleur, et pourtant nous affirmons quelque chose de cette cause, et, par une application du langage, qui ne

trompe personne, nous la spécifions par son effet.

Appliquons à la création cette même doctrine. Dieu est, et il n'est pas; ou, si l'on veut, il est, mais d'une réalité incompréhensible; ou, pour renverser la proposition sans la modifier, en prenant le mot être dans un sens absolu : Dieu est, et le monde n'est pas; ou il n'est que d'une façon qui, comparée à l'être de Dieu, devient incompréhensible. De même Dieu est cause, et il n'est pas cause, c'est-à-dire il est la cause incompréhensible de tout ce qui existe, la cause de l'être et la cause du paraître. Or, qu'un être, qu'une substance ait une cause, cela même est incompréhensible. En tout, qu'il s'agisse de la science, de l'être ou du mouvement, l'assimilation du principe à l'effet est la négation du principe.

La doctrine de la création signifie que le monde existe hors de Dieu, et qu'il vient de Dieu comme de sa cause. Cette doctrine est incompréhensible et nécessaire. Elle n'est pas plus une doctrine négative que la théologie, dont nous parlions tout à l'heure, n'est une doctrine négative. C'est une doctrine positive, qui se renferme dans des limites, et ces limites ne sont autres que les limites de la raison humaine.

Ainsi nous repoussons l'objection tirée de l'incompréhensibilité de la création, tout en avouant cette incompréhensibilité. Mais que faut-il penser de la contradiction qu'on nous reproche?

C'est une maxime reçue dans les écoles panthéistes que Dieu ne peut avoir tiré le monde du néant. « Le moins ne contient pas le plus, dit-on, et le non-être

ne contient pas l'être. Tout ce qui n'existe pas par soi a quatre principes : une raison d'être, une cause efficiente, une forme, une matière. C'est se moquer que de dire que le néant est la matière du monde, puisqu'une telle proposition se détruit elle-même. » Il y a là, en effet, une équivoque grossière; mais il faut se demander si elle est du fait des partisans de la création. Dire que le néant se transforme en être, comme l'argile devient vase sur la roue du potier, c'est faire un cercle vicieux, et un étrange abus de mots; mais les partisans de la création ne tombent pas dans cet excès. Ils ne disent pas que le néant contenait l'être, car ils savent que le néant n'est rien et ne peut rien contenir; ils ne disent pas davantage que le néant devient le monde. Il n'y a pas de néant, et il n'y en a jamais eu. Si l'on dit que Dieu a tiré le monde du néant, cela ne signifie pas que le néant était la matière préexistante du monde, cela signifie que le monde n'a pas été tiré d'une matière, ce qui peut être difficile, ou même impossible à comprendre, mais ce qui n'est pas, comme on veut bien le dire, une contradiction dans les termes. Est-ce donc un principe de la raison, que tout ce qui est vient d'une matière? ou ne serait-ce pas plutôt un résultat de l'expérience? La raison prononce qu'il n'y a pas d'effet sans cause efficace, et sans raison suffisante; elle ne dit rien de plus. Il est vrai, dans l'ordre des causes secondes, nous ne voyons se produire que des transformations d'une matière préexistante; la question est de savoir s'il en est nécessairement ainsi de

la cause souveraine, et si cela doit être vrai de Dieu, par cette unique raison que cela est vrai du reste des causes.

Il est donné à l'homme de tout comprendre, à condition qu'il n'essaye pas de comprendre le premier principe. Tout expliquer n'est rien expliquer. Il faut d'abord accepter notre condition, et puis en tirer parti. Sortir de notre nature, cela ne se peut. Juger la raison, et Dieu, qui est la substance de la raison, cela ne se peut. Nous ne pouvons prononcer un jugement que par elle. Se passer d'elle, c'est renoncer à juger, à raisonner, à penser; la juger en partant d'elle-même, c'est faire un cercle vicieux ridicule.

On croit gagner beaucoup, d'avoir assimilé la production du monde à l'épanchement d'une source, ou à l'action de notre intelligence créant en elle-même un phénomène intellectuel; et qu'a-t-on gagné? c'est de donner en effet une cause matérielle au monde, et de lui ôter toute cause finale; car il faut dès lors l'accepter comme nécessaire. Il est en Dieu, et apparemment, il n'y est pas de trop, il n'y est pas par accident. Il y est parce qu'il y est, de même que Dieu est parce qu'il est. Autant vaudrait le dualisme.

Sans doute, il est difficile, dans le système de la création, de concevoir pourquoi Dieu pense au monde, pourquoi il l'aime, pourquoi il le veut; mais les mêmes difficultés pèsent sur le panthéisme, avec cet embarras de plus, que tout cela est nécessaire, de telle sorte que Dieu, dont l'essence est l'unité, n'au-

rait pas été parfait, s'il n'avait produit le multiple. Si l'on dit qu'il le produit sans le connaître et sans l'aimer, il reste à montrer que la privation de l'intelligence et de l'amour augmente la perfection divine. Que dire de la liberté? Comment soutenir qu'il vaut mieux ne pas être libre que de l'être? Si Dieu, dit-on, a fait le monde librement, il pouvait ne pas le faire, de sorte qu'il y a en lui du contingent. C'est ce qu'il faudrait prouver; il n'est pas clair comme la lumière du jour, que la possibilité de mal faire soit comprise dans l'essence de la liberté, et il ne faut pas oublier, quand c'est la nôtre que nous regardons, qu'elle est réglée par une intelligence bornée, et troublée sans cesse par des passions aveugles. Mais ceux qui craignent tant de mettre le contingent dans la puissance de Dieu, oublient-ils qu'ils mettent le multiple dans son acte? Dieu sans doute est distinct du monde, selon les panthéistes. S'il est parfait dans cette distinction, la nécessité du monde n'est-elle pas une affirmation gratuite? Et s'il ne l'est pas, comment l'imperfection fait-elle partie de l'essence de la perfection? Comment Dieu est-il Dieu, s'il n'est pas parfait par lui-même, et à lui seul?

Voici encore une objection, et ce n'est pas la moins spécieuse. Dieu, dit-on, n'est-il pas la plénitude de l'être? N'est-ce pas là une affirmation absolue, et qui ne souffre pas de restriction? Et ne s'ensuit-il pas, par une conclusion directe, qu'aucune réalité ne peut exister hors de Dieu? Il ne suffira pas, qu'on y prenne garde, de donner à Dieu la réalité éminente

de tout ce qui est formellement hors de lui; une telle possession suffit pour expliquer la relation de cause à effet, mais elle ne suffit pas pour remplir l'idée que nous avons de la perfection absolue; et quelque méprisable que soit une réalité finie, en présence de la grandeur divine, il résultera toujours de l'existence d'une telle réalité, les conséquences suivantes: premièrement, s'il existe quelque réalité, c'est-à-dire quelque perfection hors de Dieu, on pourra supposer par la pensée un accroissement de la perfection divine, car on pourra supposer que cette réalité soit ajoutée à toute celle que Dieu possède; secondement, entre Dieu, si grand, et cette humble réalité, la différence sera de degré et non de nature, de sorte que Dieu sera le premier d'une série; il sera commensurable avec un autre être, il fera nécessairement partie du monde; et enfin, il manquera à son infinité limitée par la réalité de cet atome, un atome imperceptible, ce qui revient à dire que l'infinité lui manquera tout entière, et qu'il ne sera plus Dieu.

Il faut renoncer à réfuter cet argument; mais à défaut de réponse directe, nous proposons à notre tour cette difficulté. Pourquoi est-il vrai de dire que Dieu est la plénitude de l'être, l'être absolu? C'est sans doute qu'il ne peut souffrir de privation, car ce sont deux propositions identiques. Dieu, dit-on, ne peut souffrir de privation, donc la réalité de tout ce qui est réalité est en lui. Mais toutes ces réalités distinctes de Dieu, que vous voulez absorber en Dieu,

par quoi sont-elles distinctes entre elles? Par leur différence spécifique, c'est-à-dire par leur limitation. Les transportez-vous en Dieu avec leur limitation, vous introduisez en Dieu le néant, et la privation que vous voulez éviter, rentre malgré vous dans sa nature. N'attribuez-vous à la nature de Dieu que la réalité générique, laissant hors de lui le principe de la variété? Mais alors la variété ne se comprend plus, elle n'est plus possible ; elle n'est pas seulement un non-être dans la nature des choses, elle est une contradiction dans le langage. Si vous dites : nous mettons le monde en Dieu sans le confondre avec lui, la réponse n'est pas solide, car le sens-commun, pour ne pas parler de la science, ne confond pas les phénomènes avec leur substance; il les unit et les distingue tout à la fois, ce qui ne l'empêche pas de prendre la limitation des phénomènes pour la marque infaillible de la limitation des substances. Quoi que vous fassiez, toute unité qui sera totalité, ne sera jamais qu'un nombre. Vous aurez beau supposer un nombre infini de monades ; puisque vous distinguez ces monades, cet infini comprend en soi l'élément de la distinction et de l'altérité; il y a du vide, du néant dans cette prétendue plénitude. L'existence de quelque être hors de Dieu semble donc, si vous voulez, indiquer en Dieu une privation, mais avouez que l'existence de quelque distinction en Dieu en est une preuve non moins manifeste.

En admettant ces deux difficultés, l'une contre la création, l'autre contre le panthéisme, pour égale-

ment insolubles, quelle conclusion en peut-on tirer? Il n'y a que deux conclusions possibles, l'une de trancher la difficulté dans son principe, en se résignant à l'athéisme ou à la négation du monde; l'autre, de conserver la substance de Dieu, et celle du monde, démontrées sans réplique, et d'avouer que le rapport de l'être du monde avec l'être de Dieu, est pour nous incompréhensible. Or, c'est tout ce que nous prétendons. La création est à nos yeux un fait démontré, mais inexplicable; et le panthéisme n'est autre chose que la prétention de l'expliquer, en assimilant la cause divine aux causes que nous connaissons.

Il reste encore, après la multiplicité, à expliquer la variété. Que chaque individu ait de la réalité, voilà le premier problème; que chaque espèce ait une forme propre, voilà le second; et la solution de ce second problème dépend de celle qu'on a donnée au premier. Il y a deux solutions panthéistes, et l'une et l'autre ont ce caractère commun d'établir une hiérarchie entre les divers états du développement total de l'être; c'est qu'en effet cette hiérarchie est d'autant plus nécessaire dans un système, que la séparation des individus et des espèces y est moins profonde. L'une de ces solutions consiste à dire que la variété des espèces exprime la variété des attributs divins; l'autre, qui n'en diffère au fond que par la forme de l'exposition, est la théorie des idées, telle que l'entendaient les Alexandrins.

Est-il légitime d'établir en principe qu'il y a en Dieu des perfections en nombre infini, ou si l'on veut,

pour exprimer la même doctrine dans le langage de Plotin et de ses successeurs, que l'intelligence de Dieu en se réfléchissant elle-même, trouve, dans l'unité de sa propre substance, les idées suprêmes, en nombre parfait, qui enveloppent toutes les autres idées? Cette hypothèse, il est vrai, explique la variété des genres dans le monde sensible; elle rend la production de cette variété par un ouvrier unique, opérant sans matière ou dans une matière unique, parfaitement compréhensible. Mais il faut voir à quel prix. La difficulté n'est supprimée dans le monde sensible que pour être transportée dans la nature de Dieu; et il y a de plus à faire voir qu'il est plus difficile, à l'unité absolue, de produire hors de soi la variété, que de la comprendre dans son propre sein comme son développement nécessaire.

Il est très-vrai que Dieu étant la cause du monde, rien de ce qui est dans le monde ne peut être absolument étranger à la nature divine, et que l'on en conclut légitimement que Dieu possède, sous une forme éminente, tout ce qui est perfection et réalité dans le monde. Mais quel est le sens de cette restriction « sous une forme éminente » apportée à l'analogie que ce principe tendrait à établir entre le monde et Dieu? C'est sur ce mot que roule toute la discussion entre ceux qui soutiennent que la nature de Dieu est incompréhensible et ceux qui le nient; car les uns veulent que la réalité éminente ait la même définition que la réalité formelle, tandis que les autres affirment seulement l'existence d'un rap-

port, sans rien spécifier de plus. Lorsque Malebranche prononce que l'étendue est en Dieu sous une forme intelligible, il fait une assertion téméraire, parce que l'essence de l'étendue est précisément ce par quoi nous la considérons comme inférieure à la nature de l'esprit, et inconciliable avec elle; mais sa proposition paraîtrait plus acceptable si elle était plus atténuée, et si, ôtant toute spécification, il se bornait à dire comme Fénélon, que la matière elle-même a rapport à quelque perfection qui est en Dieu. De cette doctrine à la théorie panthéiste, qu'il y a nécessairement en Dieu des attributs infinis en nombre infini, existant chacun nécessairement et avec une essence distincte, attributs dont les espèces sensibles ne sont que l'expression, la distance est analogue à celle qui sépare les écoles où la différence spécifique est la condition de la réalité, de celles où elle en est l'obstacle. Proclus aura le droit de dire que tout ce qui est dans le monde est aussi en Dieu, à condition qu'il dise avec Plotin, que rien de ce qui est dans le monde n'est en Dieu. Quand la différence est si profonde et le rapport si obscur, comment peut-on se servir de cette possession éminente des attributs de l'être, pour fonder précisément les différences spécifiques? Plotin en vient là cependant, lui qui avait soin de montrer que les idées sont en Dieu ἑνοειδῶς, c'est-à-dire, si cette expression a quelque sens, sous leur forme générique, et non avec leurs différences. C'est qu'il est entraîné par ses tendances panthéistes, et qu'il subit, là encore, l'influence de sa théorie tri-

nitaire. Il élève à une certaine hauteur dans les hypostases divines le κόσμος νοητὸς pris dans son unité, ἑνοειδῶς, et il relègue les idées, avec leurs distinctions spécifiques, dans une hypostase inférieure. Il croit sauver ainsi l'unité de Dieu, en même temps qu'il explique la multiplicité; et il ne s'aperçoit pas que cette multiplicité intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible est inutile, si le premier modèle explique la variété, et s'il ne l'explique pas, aussi difficile à concevoir que la variété sensible elle-même.

Cette existence nécessaire, dans la substance de Dieu, de la pluralité des types, tient-elle à la nature même de la théorie des idées, ou à la façon dont cette théorie est entendue par les Alexandrins? Il est difficile de dire ce que Platon lui-même a pensé. D'un côté, on ne peut guère supposer qu'il fasse exister les idées hors de Dieu et hors du monde, comme des natures intermédiaires, nécessairement conçues par l'intelligence divine, mais ayant leur ὕπαρξις indépendante de cette conception; il est infiniment plus conforme à l'esprit général de sa philosophie de croire que les idées sont les formes mêmes de la pensée de Dieu, et ne sont pas autre chose. D'autre part, les idées ont certainement le τὸ χωριστόν; peut-on entendre par là, simplement qu'elles sont séparées de la matière, et cette expression ne signifie-t-elle pas aussi qu'elles sont réellement distinctes l'une de l'autre, non-seulement dans la forme qu'elles revêtent d'abord à leur première apparition dans notre esprit, mais

dans leur réalité concrète et individuelle? Si le τὸ χωριστὸν impliquait cette distinction des idées entre elles, l'αὐτοζῶον existerait réellement aux yeux de Platon, avec toute la diversité de ses monades, dans l'intelligence divine; l'unité de l'αὐτοζῶον serait une totalité (ὁλότης), et non pas une unité véritable (τὸ ἓν); et puisque l'intelligence divine ne voit pas cet αὐτοζῶον à la manière de la sensation, mais à la manière de la νόησις, c'est-à-dire, puisqu'elle la voit en elle-même, et comme sa propre substance, le principe du panthéisme, sinon le panthéisme lui-même, se trouverait expressément contenu dans la théorie des idées. Cette conséquence est, à la vérité, très-admissible; mais nous devons ajouter qu'elle est loin d'être incontestable. Platon peut être interprété autrement. On peut entendre que l'αὐτοζῶον n'est pas la totalité des idées ramenée à l'unité par l'ordre et l'harmonie de leur système; mais le genre suprême et unique, dont les idées inférieures sont des dérivés, éminemment et non formellement contenus dans l'αὐτοζῶον. C'est ainsi, par exemple, que la cause est dite quelquefois contenir tous les effets; et comme le Dieu de Platon est une providence, comme il n'a pas pour unique objet de ses conceptions l'αὐτοζῶον, comme le monde sensible lui-même est présent à sa pensée, il peut à la fois trouver en lui l'unité absolue, qui est le genre par excellence, ou l'idée par excellence, et embrasser la série de transformations que cette idée subit, non en elle-même, mais dans son application au mul-

tiple. Tel est le sens que l'on peut donner à la théorie de Platon, et cette théorie n'en devient que plus scientifique; car, du moment que l'on admet cette interprétation, les différences spécifiques n'ont plus qu'une valeur relative, et l'ascension dialectique, au lieu d'avoir pour effet de nous montrer une nouvelle idée derrière des idées moins élevées, nous apprend seulement à transformer les idées inférieures en une idée plus parfaite, et ainsi de suite, de degrés en degrés, jusqu'à l'unité absolue dans laquelle ne subsiste aucune différence spécifique.

Mais si la doctrine de Platon se prête à une double interprétation, les Alexandrins étaient enchaînés par leur théorie des divisions hypostatiques. Ils se voyaient obligés d'admettre littéralement la variété des idées dans le κόσμος νοητὸς le plus voisin du monde sensible, sauf à placer au-dessus de lui un autre κόσμος νοητὸς, d'où ils s'efforçaient de bannir la variété; et lorsque Proclus complétait la loi des analogies, et montrait que la compréhensibilité croît avec la distinction des parties, sans rien ajouter ni à l'intelligibilité ni à la réalité, il ne faisait, tout en améliorant sur d'autres points la doctrine de l'école, qu'augmenter cette difficulté. S'il avait retranché les hypostases inférieures, après avoir donné à la première tout ce qui est nécessaire à la perfection, et tout ce qui est nécessaire à la cause, il eût rendu son Dieu capable de produire la variété des espèces, sans être contraint d'introduire la variété dans la substance divine elle-même.

Il serait à coup sûr téméraire de soutenir que la

théorie des émanations est le complément nécessaire de la théorie des idées; mais il est certain que ces deux théories se répondent bien l'une à l'autre, et que l'une établit dans le monde la même hiérarchie et les mêmes rapports, que l'autre découvre entre les conceptions. Si, dans la hiérarchie engendrée par la dialectique, on laisse subsister les idées intermédiaires, comme réellement distinctes, quoique tirant chacune leur réalité substantielle de leur genre, une fois la dialectique ainsi interprétée, toutes les prétentions des Alexandrins se trouvent justifiées, la diversité des hypostases et l'unité de l'être, la loi des analogies et des proportions, la loi des émanations, la loi du retour. La dialectique ne prêterait point à toutes ces équivoques, si les idées intermédiaires, dont on fait des échelons pour monter à l'idée suprême, n'étaient bien réellement que cela, si ces échelons disparaissaient en quelque sorte à mesure que l'esprit les a dépassés, pour ne plus laisser d'intermédiaires entre Dieu et lui. Notre raison, sans doute, ne voit pas du premier coup la première loi fondamentale, dont toutes les autres sont dérivées, et qui est l'expression la plus parfaite de l'unité de l'acte divin; elle s'arrête d'abord aux applications particulières de cette loi, et elle s'en sert, pour monter à un principe plus général; mais il faut qu'elle comprenne enfin que la loi est unique, et que c'est le même principe qui d'abord paraissait multiple à ses yeux mal exercés, et qu'elle contemple maintenant dans son unité, dans sa vérité; comme la même note

prononcée paraît un son différent à ceux qui l'écoutent à des distances inégales, et dans des conditions différentes (1).

En approfondissant les principes que nous venons de proposer, on trouverait que la doctrine panthéiste implique des contradictions, que le dogme de la création est seulement incompréhensible; qu'il n'y a pas lieu de rejeter une doctrine par cette unique raison de son incompréhensibilité; et qu'enfin l'action primordiale par laquelle le premier principe substantifie le reste des êtres, est nécessairement incompréhensible.

C'est surtout quand il s'agit d'une telle doctrine qu'il faut juger une philosophie en elle-même, et non sur une métaphore. L'acte de créer est incompréhensible faute d'analogues; donc le langage humain sera toujours équivoque sur cette question capitale. Ceux-mêmes qui voudront assimiler la création à quelqu'une des fonctions qui nous sont connues, devront hésiter et chanceler; le moyen, en effet, qu'ils se prennent eux-mêmes au sérieux? Qu'ils comparent, sans métaphore, le δημιουργός a un potier qui imite, dans l'argile, la forme d'un modèle, ou au soleil qui répand ses rayons, ou à un vase trop plein, et dont le contenu déborde? La grossièreté même de ces métaphores obligées, est un avertissement et une preuve.

Mais, si on ne peut juger les systèmes sur une métaphore, on peut les juger sur leurs résultats. Le monde est-il en Dieu? Et s'il y est, est-il le rêve de

1 *Voyez* la Préface.

cette intelligence infinie, le spectacle qu'elle se donne? Est-il l'expansion nécessaire de l'activité divine, la vie même de Dieu?

Le monde est-il hors de Dieu? Et s'il est hors de lui, que tient-il de lui? Est-ce la forme, est-ce la substance? Est-ce plutôt l'une et l'autre?

On dit quelquefois que toute l'antiquité grecque, jusqu'à l'avénement du christianisme, est dualiste. C'est une assertion téméraire, qui décide de bien haut la question du panthéisme éléatique; et ne faudrait-il pas se souvenir aussi que, malgré le *Timée*, les Alexandrins, suivis en cela par plus d'un commentateur moderne, ont mis en doute le dualisme de Platon? Que fait-on des Stoïciens dans cette hypothèse? A la bonne heure, s'il ne s'agit que des théologiens et d'Aristote; à la bonne heure encore, si la doctrine que l'on veut exclure est celle de la création. Celle-là est, en effet, d'une origine plus récente; et peut-être même le sens n'en aurait-il jamais été fixé avec précision, si l'on ne s'était accoutumé, dans les écoles, à faire, par une sorte de fiction dramatique, l'histoire de la production du monde, afin de décrire plus clairement la filiation des effets et de la cause. Pour que la substance du monde vienne de Dieu, il n'est pas nécessaire qu'elle ait commencé dans le temps; mais c'est peut-être sous cette unique forme que le vulgaire peut entendre et admettre la création.

La proscription du dualisme est très-explicite chez les Alexandrins. Non-seulement ils l'admettent et la démontrent pour elle-même; mais il n'est pour ainsi

dire pas un seul point de leur philosophie qui ne fût mis en péril par l'établissement d'un principe indépendant de la première hypostase divine. Ils sont à peine moins précis dans la négation de la création. Leur Dieu, qui produit la substance du monde, la produit en vertu d'une nécessité absolue; il la tire de lui-même, par communication de sa substance propre; et l'émanation par laquelle la troisième hypostase divine produit la première hypostase du monde porte le même nom, est de la même nature que l'émanation par laquelle l'unité absolue engendre les autres hypostases qui forment avec elle la nature de Dieu, à la fois simple et complexe. L'incompréhensibilité du dogme de la création n'aurait pas effrayé les Alexandrins, car elle se lie intimement à l'incompréhensibilité divine qu'ils admettent; mais ils ont cédé à des nécessités d'un autre ordre. Ce n'est pas tout de proclamer que Dieu surpasse la raison humaine, si l'on n'ajoute pas qu'il la fonde, et que sous cette forme incompréhensible, il l'illumine et la remplit. Les Alexandrins voient la limite de la raison humaine, et ne savent pas s'y résigner. Cette faculté, assez puissante, de leur propre aveu, pour les conduire à la dernière limite de la dialectique, impuissante pour leur révéler les dernières profondeurs de la perfection absolue, ne leur paraît qu'un degré pour monter plus haut. Ils placent au-dessus d'elle l'extase, et aussitôt tout se trouble, tout se confond dans leur philosophie. La raison, dépassée, n'est plus seulement limitée, mais relative, et nulle

par conséquent, puisque la vérité est une. L'extase n'est qu'une aspiration véhémente à un état impossible; et les visions qu'il place au delà de la raison, l'illuminé ne les voit en réalité que dans son imagination, c'est-à-dire en lui-même. Ce dogme vrai, mais dénaturé par de fausses conséquences, de l'incompréhensibilité de Dieu, ne leur sert plus à rien. Ils ont assigné une limite à la raison, mais non pas à la connaissance; tous les arguments par lesquels ils démontrent l'insuffisance de nos facultés, au lieu de les conduire à la circonspection, ne les mènent qu'à d'orgueilleuses théories, où les derniers secrets de Dieu sont en apparence révélés. Une fois le lien brisé, qui retient l'homme à son rang dans la chaîne des êtres, il ne reste plus de barrière solide. Toute distinction spécifique peut être détruite; toute espèce peut s'assimiler à son genre; toutes les idées peuvent être absorbées dans l'unité absolue. Telle est la loi du retour, de l'ἐπιστροφή, qui, appliquée à l'homme, constitue leur morale. Grande morale en effet, si l'homme retournait à Dieu, pour le mieux voir et le mieux aimer, sans cesser d'être un homme et d'être lui-même, sans perdre son essence et son eccéité: morale téméraire, métaphysique insensée, si ce retour à Dieu est l'anéantissement de la personne. Comment l'universel, attaché à l'individuel, pourrait-il ainsi se retrouver lui-même, se dégager de ses liens, traverser tous les nombres, et se reposer enfin dans l'unité absolue, si les liens qui attachent l'universel à l'individuel étaient indissolubles? S'il y avait

de l'un à l'autre différence de nature? Non, c'est partout la même nature, amoindrie, défigurée, ensevelie sous la matière, capable, dans cet abaissement, de secouer ce linceul, et de remonter la chaîne des êtres. La loi du retour renferme explicitement la négation de la stabilité des natures individuelles, implicitement l'unité de la substance. Les Alexandrins ont trois doctrines parallèles, qui dans le fond n'en forment qu'une seule; la dialectique, dans l'ordre de la science, la loi des émanations dans la cosmogonie; dans la morale, et dans la description du monde, l'ἐπιστροφή.

Tel est le caractère commun des théories alexandrines sur la production du monde.

Plotin varie souvent dans le choix de ses métaphores. Tantôt il appelle Dieu le père du monde, ou l'auteur, ou l'organisateur du monde. Ce n'est pas là qu'il faut chercher sa doctrine. Après lui, on essaya de distinguer ces diverses fonctions divines. Le père engendre la substance, le δημιουργὸς la façonne. Ces distinctions sont plutôt théologiques que cosmogoniques, et ne modifient en rien la théorie de la génération du monde. Il en est de même des discussions si souvent renouvelées sur la place et la nature du δημιουργός. Sur la question précise de la génération du monde, il n'y a que trois thèses possibles, et toutes trois sont simples : le dualisme, le panthéisme, la création. Les détails que l'on ajoute, et dont l'importance est souvent capitale, roulent sur la nature de Dieu, ou sur la nature du monde.

Enfin le problème de la production du monde par la puissance divine, présente encore un troisième aspect; et si nous n'avons trouvé que faiblesse dans l'hypothèse panthéiste où les Alexandrins se sont confinés, leur métaphysique se relève sous le nouveau point de vue qui nous reste à envisager. Lorsqu'on a traité de la création proprement dite, ou de ce qui en tient lieu dans un système panthéiste, lorsque ensuite on a recherché la cause de la variété des espèces, il reste encore à fixer, dans chaque espèce, le rapport de l'individu à l'espèce; et c'est une question très-multiple, car elle touche à la fois à la théologie, et à la nature des substances individuelles.

On sait que les Alexandrins admettent l'existence concrète des universaux, et qu'ils s'efforcent de concilier, en les subordonnant l'une à l'autre, l'action naturelle et l'action volontaire du δημιουργός. A quelque hypostase que l'on s'arrête, et de quelque façon que l'on considère l'action de Dieu sur le monde, les idées n'en sont pas moins les modèles de tout ce qui est; car, suivant les Alexandrins, lorsque Dieu agit naturellement, sans le savoir et sans le vouloir, il produit des êtres qui lui ressemblent; et lorsqu'il produit avec réflexion et volonté, il imite ce qu'il trouve en lui-même, dans sa substance, le κόσμος νοητός. Nous ne reviendrons pas ici sur cette question, parce qu'elle est nécessairement résolue dans un sens fort différent de celui des Alexandrins, dès que l'on a rejeté la théorie hypostatique, et substitué la

doctrine de la création à leur hypothèse panthéiste. Mais la question des rapports de la substance individuelle avec les universaux reste entière, lors même que l'on a rejeté le τὸ χωριστὸν εἶναι des idées, puisque sous les détails chimériques de la théorie platonicienne, se retrouvent les grands principes de la philosophie réaliste, qui est la vraie.

Platon n'hésite pas, en mainte occasion, à répéter que les idées seules existent, et que les réalités concrètes du monde sensible ne sont que néant. Mais évidemment ce mépris hautain ne doit pas être accepté au pied de la lettre, et quelque méprisable que soit ce monde, quelque faible et caduque que soit sa réalité, il a quelque réalité. Seulement il ne l'a pas par lui-même; il la tient d'abord de l'éternel ouvrier qui l'a construit, et ensuite des idées qui ont servi de modèles pour le construire, et dont chaque individu tient non-seulement son être, mais sa forme spécifique. En quoi consiste cette communication? l'idée est-elle réellement présente dans son homonyme? S'il en est ainsi, elle est engagée dans la matière, elle n'a pas le τὸ χωριστόν. Non, l'idée demeure en soi. Toute la réalité des individus d'une espèce, leur vient, par l'action du δημιουργὸς, de la nature de l'idée, et pourtant l'idée est la même, soit que l'espèce dont elle est le type existe ou n'existe pas. Pour exprimer ce rapport, les pythagoriciens se contentaient de dire que Dieu, l'œil fixé sur le modèle, c'est-à-dire, dans la langue de leur école, sur les nombres, fait le monde en les imitant. Mais Platon,

observant de plus près la nature des êtres, et comprenant que l'imitation est relative à celui qui imite, et non à celui qui reçoit pour forme cette ressemblance, donne à la forme des êtres sensibles une dénomination qui exprime plus clairement une réalité, mais une réalité empruntée. A l'ὁμοίωσις, il substitue la μέθεξις. Il compose chaque individu sensible de deux éléments, la dyade indéfinie, ou matière, et la forme, ou participation à la nature d'une idée. Il admet donc en tout cinq principes de l'être; trois extérieurs, αἴτια; et ces principes sont la cause efficace, ou le δημιουργὸς, la cause exemplaire ou l'idée, et la cause finale, ou le principe du bien; et deux intérieurs, στοιχεῖα, la dyade indéfinie, ὕλη, et la participation, μέθεξις, qui considérée en elle-même est la forme, εἶδος, de l'individu concret. Les Alexandrins reçoivent ces distinctions toutes faites de la métaphysique de Platon, et apprennent seulement d'Aristote à considérer la matière comme la virtualité indéfinie, et l'essence, comme le principe qui restreint la matière dans de justes bornes et la rend définissable. Telle est, par exemple, la doctrine de Plotin sur la nature des êtres individuels, et sur les éléments dont ils se composent. La matière est pour lui ce qu'elle est pour Aristote; c'est-à-dire qu'à la doctrine de Platon, mieux exprimée, et plus nettement conçue, il ajoute déjà, comme une sorte d'intermédiaire entre la matière ou pure virtualité, et la forme ou détermination, la puissance énergique qui sollicite la virtualité à devenir actuelle; la forme

est bien aussi pour Plotin ce qu'elle était pour Aristote, c'est-à-dire la réalisation actuelle de ce qui auparavant était potentiellement contenu dans la matière; mais à cette théorie péripatéticienne, qui n'est que le développement, ou si l'on veut le perfectionnement de la doctrine de Platon, il ajoute un caractère exclusivement propre à la philosophie platonicienne, c'est que la forme d'un être sensible, est ce par quoi il participe à la nature de l'idée. La tendance d'Aristote était d'isoler l'individu sensible, de lui donner la vertu de produire son développement dans les limites de son espèce, et sous l'action supérieure des lois naturelles étrangères à sa nature, et qu'il subissait sans les posséder en lui-même. Platon par la μέθεξις, au lieu de tirer la forme de la matière, la fait en quelque sorte descendre de plus haut dans la matière. A ce point de vue, la philosophie d'Aristote est une théorie mécanique, parce que les lois générales restent extérieures à la nature qui les subit; celle de Platon au contraire est dynamique, parce que la loi générale est présente dans l'individu, sinon par elle-même, du moins par une sorte d'effluve, qui sort d'elle-même sans la diminuer, et qui fonde dans les individus, ce qu'ils ont de réalité. Au contraire, si l'on examine d'un autre côté la métaphysique de Platon et celle d'Aristote, c'est la philosophie d'Aristote qui est une philosophie dynamique, puisque l'individu, outre la puissance et l'acte, enveloppe l'effort, qui établit un lien entre l'acte et la puissance, tandis que Platon avec la matière inerte,

et sa μέθεξις venue d'ailleurs, anéantit la force propre des individus, et les réduit tous à l'immobilité de l'imperfection, qui est la négation de la vie. C'est là une équivoque qu'il appartenait à une philosophie éclectique de détruire. Un progrès lent, mais réel, a conduit l'école vers ce but, qu'elle atteint à peu près dans Proclus. De quoi s'agit-il pour Proclus? D'expliquer la μέθεξις, de mettre à la place d'un mot, une doctrine, et une doctrine telle que le rapport de l'individu au genre puisse être maintenu, sans que la force propre de l'individu, par laquelle il actualise la puissance, soit détruite ou rendue inutile. Aristote avait eu raison de dire que cette μέθεξις inexpliquée, et même incompréhensible, tant que l'idée restait incommunicable, n'était qu'une métaphore poétique, l'affirmation d'un rapport, dont on ne donnait ni le sens, ni la raison; et que si elle établissait un lien entre la forme actuelle d'un être et ses futurs développements, c'était à la condition de confondre la notion de matière avec celle de forme, de rendre la dyade, ou contenant de la forme, complétement inutile, et en tout cas de faire coexister la dyade et la forme dans un même être, sans établir aucun lien entre ces deux principes. Pour lui, l'essence ne contenait ni les développements futurs, ni la loi de ces développements; toute virtualité était, selon lui, concentrée dans la matière; et la force individuelle qu'il accordait à chaque être créait un lien réel et suffisant entre la matière et l'essence; mais l'essence tirée de la matière, ne paraissait plus, avec une telle

origine, se rattacher directement au système général des êtres. Aussi Aristote était-il conduit, et c'était là le grand grief des Alexandrins contre lui, à accepter comme fait l'existence de la matière, avec les formes variées qu'elle contient en puissance, et à ne rattacher au système général dont Dieu est le centre que le double mouvement par lequel une puissance se réalise, ou par lequel une essence se meut vers une autre comme vers sa fin. La loi des analogies, si féconde en transformations, permettait aux Alexandrins de conserver à l'idée le τὸ χωριστὸν, et de donner à l'εἶδος, participation de l'idée, la valeur d'une idée inférieure, ayant, comme l'idée, l'ὕπαρξις, mais multiple et variable. C'est ce que fit Proclus, quand il plaça au plus bas de l'échelle des idées, l'idée active, τὸ δραστήριον, image engagée dans la matière, d'une idée plus immatérielle et plus parfaite. Cette théorie approfondie conduisait directement Proclus à la monadicité de Leibnitz.

En effet, tout phénomène existe dans une substance. Ou cette substance est inerte, et par conséquent indifférente à ses phénomènes; ou elle est active, et par conséquent, elle est cause unique des phénomènes qu'elle subit, ou elle concourt à les produire avec une cause extérieure. L'âme humaine interrogée par la conscience nous montre la substance que nous sommes tirant nos phénomènes de notre propre fond, et la spéculation nous apprend que s'il en était autrement, nous pourrions avoir encore l'idée abstraite d'une substance générale et com-

mune, mais nous ne percevrions pas notre moi, comme une réalité concrète et individuelle. La substance est donc non-seulement le lieu des phénomènes, c'est-à-dire la condition de leur possibilité, la potentialité de leur existence, mais la force énergique par laquelle cette potentialité est déterminée à devenir actuelle. Voilà dans le fond de l'être la virtualité enveloppant l'effort. Cette virtualité est-elle multiple? Elle l'est, et elle ne l'est pas. Elle est virtuellement multiple, puisqu'elle embrasse plusieurs possibles; mais dans la réalité actuelle de la substance, elle est une et simple; car ces divers possibles ne sont que les formes diverses que la force constitutive de l'être est apte à revêtir; ils ne sont donc que les conditions de son existence, la mesure de sa quantité, ils la spécifient et ne la constituent pas; et c'est elle dans son unité qui est le fond même de l'être, le foyer de son développement, l'individu. Cette force simple, qui a des formes multiples en puissance, a-t-elle toutes les formes en puissance, ou seulement telle force, telle puissance? Ce qui revient à demander si les substances individuelles diffèrent spécifiquement, ou seulement par le nombre. Elles diffèrent quant à l'espèce, quoique les différences soient plus complètes et plus nombreuses entre les formes qu'entre les puissances. D'un autre côté, l'essence propre d'un être est exprimée par sa définition, et la définition d'une essence en exprime à son tour le genre et l'espèce. L'essence d'un individu, son identité est-elle suffisamment constituée

par l'une quelconque des situations par lesquelles il passe? Certes, il n'en est pas ainsi; et pour prendre un exemple, cet animal dont le caractère spécifique est de réfléter successivement les couleurs les plus diverses, ne sera pas défini, si on le prend dans un moment donné, et qu'on lui attribue seulement la couleur qu'il présente alors. Ainsi les individus diffèrent par leurs puissances, et la variété des puissances qu'ils contiennent doit entrer avec leur forme actuelle dans leur définition. Il suit de là que la substance d'un individu contient à la fois la force qui le constitue comme être, et les modifications diverses qui, réunies, forment la plénitude de la perfection à laquelle il lui est permis d'aspirer; et de plus, qu'elle ne contient que celles-là. Donc il y a dans chaque substance, une force qui est proprement l'être, une quantité donnée de modifications possibles, qui expriment le genre, et une limite à ces modifications, qui est la différence spécifique; en d'autres termes, la force simple qui s'épanouit en phénomènes multiples, n'est pas une force nue dont toute l'action est de réagir sur les phénomènes extérieurs, en subissant l'influence de lois également extérieures. C'est un ressort qui, selon les circonstances et selon le degré d'énergie dont il est doué, demeurera comprimé et inutile, ou atteindra tout le développement dont il est capable. C'est un germe fécond, mais dont la fécondité est réglée et limitée tout à la fois par sa constitution intérieure. Ainsi le monde matériel n'est pas composé de substances

inertes et de phénomènes attachés à ces substances par l'action d'une force étrangère; mais de forces simples qui semblables à la cause première, se manifestent par des phénomènes multiples. Les deux mondes, sensible et intelligible, se trouvent réunis par le lien puissant de la μέθεξις, puisque la loi générale ou l'idée est réellement déposée dans la substance de l'individu, sans cesser d'être en elle-même complète et indépendante.

Ainsi, dans la question de la production du monde, question qui en comprend trois autres, la réalité des substances contingentes, la variété de leurs essences, et le rapport des idées aux individus, les Alexandrins se trompent sur la première, puisqu'ils tombent dans le panthéisme, et sur la seconde, puisqu'ils s'en tiennent à la théorie des idées séparées à la fois les unes des autres, et de leurs homonymes sensibles; mais ils ont du moins le mérite d'avoir définitivement chassé le dualisme de la philosophie, et d'avoir entrevu le véritable rapport de la virtualité avec la force, de la virtualité et de la force avec la détermination actuelle; et par conséquent de l'individu avec les universaux.

Quel est le lien du mysticisme Alexandrin avec les doctrines dont nous venons de parler? Quelle est la valeur de ce mysticisme? Et en général, quelle est la valeur du mysticisme?

On naît mystique, ou on le devient. Parmi les

successeurs de Plotin, plusieurs ont été entraînés dans cette doctrine qui, par les dispositions de leur âme, étaient plutôt faits pour un système plus régulier. Mais pour qu'une grande et puissante école soit fondée, pour qu'elle jette autant d'éclat que l'école d'Alexandrie, pour qu'elle ait, sur les destinées de la philosophie, une aussi durable influence, il faut que ces deux circonstances se rencontrent, des âmes naturellement tournées au mysticisme, et une société réduite à tomber dans le découragement, ou à demander à une foi enthousiaste l'appui que les méthodes ordinaires ne sauraient plus lui donner. Telle fut, dans son origine, l'école d'Alexandrie. Les premiers systèmes empiriques et rationalistes ébauchés par les physiciens et par Pythagore, avaient été repris avec une puissance incomparable, par Platon et par Aristote, et poussés par eux jusqu'à leurs dernières conséquences. C'était alors, pour l'esprit grec, la grande époque, une époque de jeunesse et de maturité tout à la fois. Rien ne manquait aux contemporains de Platon : ni cette ardente curiosité, que des chutes successives n'ont pas encore découragée ; ni cette héroïque confiance dans sa force qui ne manque jamais à un peuple dans la période ascendante de sa prospérité; ni cette aptitude particulière des Grecs à envisager les questions sous tous les points de vue, à épuiser les solutions, à déployer dans les matières les plus abstraites les ressources d'un génie souple, fécond et subtil; ni la modération et la mesure, qui avaient fait le caractère de Socrate,

et dont la philosophie grecque conserva l'empreinte, tant qu'elle demeura attachée au sol, et ne fut pas troublée par des influences étrangères. Après le siècle de Périclès, la décadence de la philosophie suivit la décadence des mœurs et de l'esprit public. Il sortit de Platon une école de demi-sceptiques, qui n'avaient en quelque sorte ni le courage de croire, ni le courage de ne pas croire, et d'Aristote, une suite de philosophes sans force et sans portée, incapables de comprendre la profondeur de ses doctrines, attachés surtout à cette négation obstinée de la théorie des idées dans laquelle il avait usé une partie de sa puissance, et n'arrivant par là qu'à remplacer le douzième livre de la *Métaphysique*, par la philosophie de la sensation. Entre des sophistes et des sensualistes, les esprits s'énervaient, la morale s'abaissait, lorsque le sens commun, réveillé, réagit fortement contre cette philosophie stérile et sans résultats. Deux écoles se formèrent, qui, laissant là les principes dont on avait tant abusé, et cette escrime frivole à laquelle on se livrait pour elle-même, et sans aucun espoir d'arriver à des conséquences pratiques, prirent en quelque sorte la philosophie par le milieu, lui assignèrent pour but l'utilité, et affichèrent la prétention de parler un langage que tout le monde comprendrait, de fonder une doctrine, qui porterait immédiatement ses fruits en renouvelant la morale publique. De ces deux écoles, l'une ne tarda pas à bâtir son influence sur les plus grossiers penchants de notre nature; l'autre, vigoureuse, sinon profonde, incapable de

s'élever à la grande philosophie, ne comptant que sur elle-même, ne voyant rien au delà de ce monde, n'espérant rien après cette vie, se soutint par tous les mérites qui manquaient à l'Académie, par un dogmatisme tranchant et absolu, par une doctrine entièrement tournée à la pratique, par de mâles préceptes, courageusement accomplis. Des doctrines d'où la divinité était bannie, ou qui du moins la méconnaissaient, qui bornaient à cette vie notre destinée, qui lâchaient la bride à toutes les passions, ou leur livraient au contraire une guerre obstinée, jusqu'à proscrire les sentiments les plus nécessaires et les plus purs, n'étaient pas un remède suffisant pour le mal dont la société était travaillée. Déjà des esprits hardis commençaient à passer au delà du probabilisme, et à tirer de l'opposition des écoles rivales des arguments contre la légitimité de la science. En vain les Stoïciens et les Épicuriens se montraient-ils disposés à faire bon marché des premiers principes. On leur montrait que cette philosophie volontairement aveugle, qui, de peur d'apercevoir son propre néant, se confine dans les applications, ne mérite pas même le nom de philosophie, ne répond pas au besoin philosophique qui est réellement au fond de l'esprit et du cœur de l'homme. Que faire? Que devenir? Rester dans le scepticisme, c'est la mort. S'attacher aux anciennes écoles dont la faiblesse était notoire, c'était asseoir son espérance sur une base croulante. Il ne restait à la société que cette unique voie de salut, qui s'ouvre après les excès du découragement

ment, l'enthousiasme. Elle s'y jeta ; et sur les débris des autres écoles, enfermées dans leurs querelles sans issue, l'école d'Alexandrie éleva, comme un phare, sa doctrine nouvelle, où toutes les doctrines anciennes étaient réconciliées, et en même temps, selon l'espérance enthousiaste des fondateurs, surpassées.

C'est ainsi que les élans passionnés d'Ammonius, qui dans d'autres temps, n'auraient pas étendu leur contagion au delà de ses auditeurs immédiats, devinrent comme le signal d'une nouvelle transformation de la philosophie. Les écoles rivales ne furent pas fermées, mais jetées dans l'ombre. On remonta en quelque sorte, par-dessus les disciples dégénérés, jusqu'aux maîtres, et ce qui, dès le premier jour, donne la mesure de l'école d'Alexandrie, c'est qu'au lieu de créer, comme les mystiques de l'Inde, une sorte de poëme, sans autre autorité que celle du génie, elle s'autorise de tout le passé, s'appuie sur une érudition immense, épuise l'expérience et la dialectique, avant de donner carrière à l'extase. Platon disait que les poëtes sont divins et vraiment inspirés des dieux, mais qu'ils n'ont pas l'intelligence des inspirations qu'ils reçoivent; que c'est aux philosophes de discerner dans ce délire, le vrai et le faux, ce qui vient de Dieu, ce qui vient de l'homme. Les Alexandrins sont tout à la fois ces poëtes et ces philosophes, ils ont l'inspiration et la critique ; l'enthousiasme est chez eux allié à la réflexion la plus sagace et la plus profonde; ils se réveillent de l'extase, pour l'analyser.

L'école de Platon et celle d'Aristote dans leur affaiblissement, servaient encore par leur opposition les intérêts de la philosophie. C'est souvent par les nécessités de la lutte qu'une école, plus compréhensive à ses débuts, finit par se restreindre dans la stricte application du principe qu'on lui conteste. Il serait injuste de ranger Aristote parmi les empiriques, ou de ne voir, dans Platon, que l'auteur du *Parménide;* mais les platoniciens et les péripatéticiens en viennent rapidement à représenter les uns l'expérience, les autres la spéculation pure ; ceux-ci les sens, et ceux-là la raison. Un tel spectacle ne contient pour les sceptiques, que la ruine des deux principes, parce qu'ils donnent raison à la polémique de chacune des écoles contre l'autre ; mais une philosophie éclectique tire de là un enseignement tout opposé. Elle accepte les objections et elle en comprend la force, sans se croire obligée d'accepter la conclusion qu'on en tire. Elle se demande si le principe dont on a tiré une philosophie victorieusement réfutée, a engendré cette philosophie, parce qu'il était faux, ou seulement parce qu'il était proclamé à l'exclusion d'un autre principe également vrai. Pour comprendre la différence qui existe entre ces deux résultats, il n'est pas nécessaire de faire un appel à la science ; le simple bon sens suffit. Prenons un exemple : l'homme a la faculté de sentir, et celle de penser ; il les a très-certainement l'une et l'autre ; une école n'étudie que la sensation, et elle construit sa psychologie et sa morale, comme si l'homme

sentait et ne pensait pas. Cette psychologie, cette morale seront fausses, et il sera facile de le montrer. Il en sera de même, si une école n'étudie que la pensée, et néglige ou conteste l'existence de la sensation. Faudra-t-il, de ces deux philosophies qui ont fait fausse route, conclure avec les sceptiques, que l'homme ne pense ni ne sent, ou avec les éclectiques, qu'il est à la fois intelligent et sensible? La réponse n'est pas douteuse; et cette réponse contient l'éclectisme tout entier. On accusait l'expérience de nier tout un ordre d'idées et de sentiments, et de ne pas s'élever jusqu'aux premiers principes. Plotin ne le contestait pas, mais il n'en résultait pas selon lui qu'elle ne fût pas nécessaire pour nous donner la connaissance des faits, pour servir de base à la science des principes, et pour empêcher la philosophie de se perdre dans de vaines hypothèses. On reprochait à la raison de vivre d'abstractions, de se nourrir de principes dont l'application aux choses de ce monde n'était ni tentée ni possible; et Plotin, sans s'exagérer comme les empiriques la portée de ces objections, sentait bien que la science, pour être légitime, ne doit rien laisser en dehors d'elle-même. L'école rationaliste avait, en quelque sorte, un ennemi domestique, dans la tendance de toutes ses méthodes vers un idéal incompréhensible, qui paraissait à la fois la conséquence de toutes ses démonstrations, et la contradiction de tous ses principes; et déjà, pour ne pas arriver à des résultats qui se tourneraient contre lui-même, Platon avait été réduit à faire des concessions, à s'abstenir

même de conclure. La conciliation de la raison et de l'expérience était donc d'autant plus difficile, que les rationalistes se sentaient à peine maîtres de leur méthode, et se voyaient entraînés par elle au delà de leur volonté, et de leurs prévisions. Nous avons vu comment la méthode dialectique, d'ailleurs si féconde et si puissante, produisait cette illusion chez les platoniciens, et comment Plotin, qui en la suivant jusqu'au bout, se croyait obligé d'admettre un Dieu supérieur à l'être, n'en était que plus embarrassé, et pour concilier ce Dieu immobile avec les nécessités de l'expérience, et pour conserver la raison humaine, tout en violant le principe de contradiction et le principe de causalité. C'est dans cet embarras qu'il eut recours à la division hypostatique, pour être libre d'admettre à la fois le Dieu immobile et le Dieu cause, et à l'extase pour accepter d'abord cette unité triple, contre laquelle la raison réclamait énergiquement.

Cette solution était malheureuse, et Plotin se trompait sur tous les points. Il se trompait sur la dernière conclusion de la raison, sur la nécessité de placer la première cause au-dessous de la perfection absolue, sur la possibilité de réduire la raison à une autorité purement relative, sur la nature même de l'extase. Proclus se chargea de rectifier la doctrine de l'école sur le premier point. Le passage du second au premier ne se fait point, comme Plotin et Platon lui-même l'avaient cru, par l'élimination totale de l'être. Tout ce qui n'est pas le premier est limité, il n'y a

dans le premier aucune limite; ce principe est vrai et incontestable. Plus un être s'éloigne du premier, et plus il est limité, ou, si l'on veut, moins il contient de perfection, voilà un second principe non moins certain. L'esprit humain, relégué, soit par sa nature ou par sa chute, à un rang inférieur, se trouve d'abord en contact avec d'humbles réalités, qui contiennent plus de néant que d'être, et qui, cependant, participent de l'être à quelque degré, c'est un fait aussi clairement établi que les deux principes. De ce fait, et de ces deux principes se conclut la méthode dialectique, dont l'essence consiste à éliminer dans une des conceptions que nous trouvons le plus près de nous, l'élément de la multiplicité, qui est le non-être, pour mieux saisir en elle-même et voir de plus près, l'unité, la réalité contenue dans cette conception. Platon ne s'est pas trompé sur l'essence de la dialectique, mais sur la dernière application qu'il en a faite; car, de ce que tout l'être que nous connaissons est limité, il ne s'ensuit pas que la limite soit de l'essence de l'être; et, par conséquent, au lieu de dire que l'être même n'est pas dans le premier, il fallait dire qu'il y est d'une manière illimitée, qu'il y est par conséquent incompréhensible, que l'être de Dieu n'est pas univoque avec l'être de la créature. Qu'importe que le premier être soit en même temps unique? Notre esprit distingue, il est vrai, l'idée d'être et l'idée d'unité; mais si la dialectique opère sur nos conceptions, ce n'est pas pour s'y arrêter, c'est pour passer au delà, pour atteindre les choses;

et il fallait comprendre que, dans cette suprême conception, l'unité de l'être n'était plus que l'absence, aperçue par nous, de toute division, de toute multiplicité dans l'être, et non pas une idée particulière susceptible de donner naissance à une nouvelle application de la méthode dialectique. Or, si Plotin avait raisonné ainsi, sa première hypostase lui aurait paru supérieure à la raison, et non pas contraire à la raison; il aurait compris qu'elle pouvait être cause, par la même raison qu'elle était la plénitude de l'être; il ne se serait pas cru obligé d'admettre la trinité, et le mysticisme même devenait inutile.

C'est donc d'abord comme rationaliste que Plotin s'est trompé, et le premier défaut de son hypothèse trinitaire ou de sa théorie mystique, c'est d'être inutile. Le second, c'est de ne rien expliquer, c'est-à-dire d'être deux fois inutile, et parce qu'on pouvait expliquer la difficulté sans elle, et parce qu'avec elle on ne le peut pas. C'est ce que nous a surabondamment prouvé toute l'histoire de l'école; car Plotin et ses successeurs sont sans cesse enfermés dans ce dilemme: ou le même est à la fois l'unité absolue et la cause, ce qu'ils ont voulu éviter par l'hypothèse trinitaire, ou la cause est distincte de Dieu, dans son être et dans son action, ce qui détruit l'unité du principe; et quelque effort qu'ils aient tenté pour échapper à ces deux difficultés, l'une qui naissait de la nature des choses, et l'autre de leur hypothèse, ils n'ont abouti qu'à de perpétuelles alternatives entre

les deux solutions contradictoires, tantôt divisant la nature de Dieu pour concilier son immutabilité avec son activité, tantôt la simplifiant pour ne pas tomber dans le polythéisme.

Cette hypothèse de la trinité, placée, de l'aveu même des Alexandrins, en dehors de la raison, et qui ne peut être admise qu'en vertu de l'extase, intéresse peu, par elle-même, l'avenir de la philosophie, et n'a d'importance véritable que par son rapport avec le mysticisme. La vanité de l'hypothèse trinitaire démontrée, le mysticisme n'a plus de prétexte chez les Alexandrins. C'est déjà un point de gagné contre eux. Mais examinons en elle-même cette nouvelle source de connaissance qu'ils ont élevée au-dessus de la raison, non-seulement pour pénétrer à des profondeurs auparavant inaccessibles, mais pour affirmer des propositions contraires à toutes les règles de la raison, pour se jouer de tous ses principes. Qu'est-ce donc, en réalité, que l'extase? Et que faut-il penser de la tentative des Alexandrins pour l'élever au-dessus de la raison elle-même? L'autorité de la raison est-elle, comme les platoniciens l'avaient cru sans difficulté jusqu'à l'école d'Alexandrie, une autorité pleine et absolue? Ou reste-t-il place au-dessus d'elle à cette faculté supérieure à laquelle on veut la soumettre?

C'est la psychologie qui doit nous répondre. La raison est constituée en nous par la connaissance actuelle que nous possédons de l'existence de la perfection absolue; c'est-à-dire que nous sommes raison-

nables, parce que, de cela seul que nous exerçons notre faculté de penser, nous avons l'idée de l'absolu. Cette idée toujours présente, et toujours opposée aux idées adventices ou factices que nous devons aux sens ou à l'expérience, fait naître en nous, par le rapport que nous percevons entre ces divers éléments de la pensée, des conceptions générales, qui au dedans, sont les formes de nos jugements, qui au dehors, représentent les conditions nécessaires de toute existence contingente. Ces conceptions générales sont les principes de la raison ou axiomes nécessaires (1). Tel est par exemple, le principe de contradiction ou le principe de causalité, etc. Le principe de contradiction est-il, dans notre esprit, une idée tellement primitive, que nous ne puissions remonter au delà, et la rapporter elle-même à sa source? Il est clair, par ce que nous venons d'exposer, qu'elle peut être ramenée à l'idée de l'absolu, dont elle est une application. Mais, réductible ou non à une idée supérieure, que pensons-nous de sa réalité formelle comme idée? Est-elle en nous adventice, comme les idées des sens, que nous pourrions ne pas avoir si nos organes étaient viciés ou la nature différente? Ou factice, comme les chimères et les combinaisons que nous forgeons de nous-mêmes? Ou n'est-elle pas plutôt innée comme l'idée de l'absolu, sans laquelle un esprit ne saurait penser? Assurément cette idée, prise dans son rapport avec notre faculté de penser, est nécessaire, innée, constitutive de notre entende-

(1) *Voyez* la Préface.

ment; et comme telle, elle est invariable et toujours la même. Sortons maintenant des conditions subjectives de notre existence personnelle. Notre pensée est-elle la seule qui pense ce principe? Ce principe n'est-il pas dans les conditions nécessaires de toute pensée? Nous jugeons qu'il est si bien dans les conditions nécessaires de toute pensée, que nous l'exprimons avec une conviction entière et une pleine confiance, comme une base solide, admise sans convention et sans démonstration préalable, par quiconque est capable de raisonner et de penser. Il y a plus; ce principe ne dépend pas de l'existence des intelligences qui le pensent; mais au contraire les intelligences dépendent de ce principe; et telle est la force souveraine que nous lui attribuons, qu'il nous paraît éternellement nécessaire, éternellement vrai, quand même par impossible, il ne serait conçu par aucune intelligence. Telle est la valeur et la force absolue des vérités de la raison. Ce sont là trois caractères distincts; d'abord leur nécessité en nous-mêmes; puis leur universalité, c'est-à-dire leur nécessité pour toutes les intelligences; et enfin, leur valeur absolue, c'est-à-dire leur existence indépendante des intelligences qui les conçoivent. Il en résulte très-clairement que le scepticisme qui s'attache à ces principes est un scepticisme radical. En effet, soit que l'on conteste l'existence nécessaire de ces principes dans ma propre intelligence, et qu'on les assimile par là à un préjugé ou à un système, soit qu'on accorde cette nécessité dans mon esprit pour nier

ensuite l'universalité de cette nécessité, et qu'on me réduise ainsi à l'isolement, en ôtant toute relation possible entre mon intelligence et celle des autres, ou qu'enfin, sans contester cette loi commune et nécessaire des intelligences, on nie tout rapport entre ce concept et l'ordre de la réalité ontologique, faisant ainsi de l'intelligence humaine un pouvoir qui se consume lui-même et ne se repaît que de chimères, il ne reste plus après cela qu'à douter de tout et de soi-même, à renverser la base de toute science, et à se croire étrangers pour jamais à la vérité et à l'être. Le scepticisme d'ailleurs ne consiste pas à nier expressément ou cette nécessité, ou cette universalité, ou cette vérité absolue; il se borne à les révoquer en doute. Si ces assertions sont exactes, et nous les prenons pour accordées, voyons quelles en sont les conséquences.

Il n'en résulte pas que la raison puisse pénétrer la nature de l'absolu, ni qu'il n'y ait point quelque intelligence supérieure à l'intelligence humaine, et capable de sonder des profondeurs qui nous demeurent à jamais inaccessibles, ni enfin que par la permission divine, nous ne puissions obtenir nous-mêmes une plus grande étendue d'intelligence, et des connaissances qui nous sont aujourd'hui refusées. Ce n'est pas que la science n'ait rien à dire sur chacune de ces trois propositions; mais nous nous bornons ici à considérer ce qui résulte directement, ou ne résulte pas des principes précédemment établis.

Or, il résulte de ces principes : 1° qu'on ne peut

rien affirmer dans l'ordre de l'ontologie, si l'on conteste la vérité absolue des axiomes, ou seulement si on les révoque en doute; 2° qu'on ne peut entrer en commerce avec les autres intelligences, si on conteste, ou simplement si on révoque en doute l'universalité des axiomes; et 3° que ce simple doute va si directement contre les conditions de notre nature, que la conscience tout entière réclame contre lui, et nous en éloigne nécessairement dans toutes les circonstances de la vie où l'on ne se roidit pas contre sa nature par esprit de système. Par conséquent, les Alexandrins peuvent avoir le droit de soutenir que notre raison est limitée, qu'il y a des intelligences plus parfaites que la nôtre, et qu'enfin nous pouvons arriver à un état meilleur, où la vérité nous sera plus entièrement connue; mais quand ils vont jusqu'à supposer un état de l'âme, non pas seulement supérieur à la raison, mais tel que l'âme, en cet état, connaît le néant des vérités de la raison, ils nient ou mettent en doute ce que l'on ne peut nier sans tomber dans le scepticisme; ils suppriment l'autorité absolue de la raison, ce qui est supprimer la raison elle-même, la science et toute pensée. Si donc l'extase existe, et si elle a pour effet d'augmenter la portée de nos facultés intellectuelles, l'exercice de ces facultés doit être soumis, même dans l'extase, aux règles ordinaires de la raison; et c'est une espérance chimérique, de penser qu'en recourant à l'extase, on échappera aux limites nécessaires que ces règles nous imposent.

L'erreur des Alexandrins n'est pas d'avoir admis la réalité de l'extase; au contraire, c'est un de leurs titres les plus solides. Ils ne se sont trompés que sur son rôle véritable, et sur ses rapports avec la raison. L'extase est une des formes de la sensibilité humaine; elle en est la forme la plus pure et la plus brillante. Les Alexandrins ont bien vu qu'elle avait sa source dans l'amour; et quand ils ont indiqué un autre chemin pour y parvenir, quand ils l'ont placée au sommet de la dialectique, comme le terme et la récompense de nos efforts pour atteindre la vérité, ils n'ont fait que montrer de plus en plus leur profonde connaissance de la nature humaine. La poésie, en effet, et l'enthousiasme qui en est la source, peut s'allumer dans une âme simple et ignorante; elle peut naître dans un philosophe, de la contemplation assidue des merveilles de la science. La vérité nous est tellement analogue, et elle est en soi si aimable, que nous ne pouvons ni la découvrir, ni l'entrevoir, ni même la rêver, sans nous sentir transformés. La poésie et la science n'ont ni la même origine, ni la même valeur; mais elles tendent par des voies diverses, au même but, qui est Dieu, et la poésie s'introduit de toute nécessité dans la philosophie, au momen toù la vérité est conquise. Les Alexandrins ne sont pas moins profonds quand ils montrent que l'extase aspire à l'unification. L'enthousiasme connaît-il quelque chose d'impossible? Voit-il une barrière entre lui et son but? Mesure-t-il sa force? L'âme

ainsi transformée n'est-elle pas toute plongée dans une mer de ravissements? Daigne-t-elle encore se rappeler sa condition mortelle, ce monde où elle languit, ce corps où elle est attachée? Son amour et sa pensée peuvent-ils s'arrêter à des objets périssables? Est-ce assez pour cet amour brûlant, pour cette intelligence enivrée, de contempler les lois éternelles, l'ordre éternel du monde? Ne traverse-t-elle pas tous ces intermédiaires, d'un seul bond, pour s'emparer sur le champ du souverain intelligible, de celui qui seul peut épuiser un amour sans limites, et fonder une espérance sans trouble et sans désenchantement? Quoique l'extase soit, dans son fond, une surexcitation de la sensibilité, ne touche-t-elle pas de toutes parts à l'intelligence? Cette âme, allumée, ardente, qui ne sent plus la fatigue et ne connaît plus d'obstacles, n'a-t-elle pas sur la nature de l'infini, des visées qu'elle ne saurait atteindre quand elle se souvient d'elle-même, de sa faiblesse, de sa caducité, de sa misère? Cependant si ce surcroît d'activité qui nous vient de l'extase, n'est pas une illusion, comment le mysticisme mène-t-il directement à la négation de la liberté et de la personne? Pourquoi Plotin compare-t-il le philosophe qui cherche la vérité par l'usage de la dialectique, au voyageur suant sur le chemin, tandis que celui qui possède la gnôse est, à ses yeux, établi dans un repos absolu? L'activité n'est-elle pas attachée à la personne? Ou plutôt, n'est-ce pas notre

activité, notre liberté qui nous constitue? L'intelligence n'est pas absente de l'extase, mais c'est l'amour qui en fait le fond; et l'amour est l'état d'une âme vaincue, anéantie par les perfections de l'objet aimé. Quelles sont les conséquences infaillibles d'une doctrine mystique? La contemplation préférée aux œuvres, les œuvres dédaignées, impuissantes, toute initiative humaine détruite, ou frappée de stérilité, et la perfection divine partout exaltée aux dépens de notre être. C'est qu'il faut bien, tôt ou tard, que la nature humaine se retrouve; le mysticisme n'exalte d'abord la force de notre intelligence, que pour l'éteindre ensuite dans l'épuisement et la langueur. Il y a deux sortes de mysticismes, et il peut y avoir aussi deux moments de l'extase. Les âmes tendres et languissantes, naturellement tournées vers Dieu, incapables des mâles efforts de la science, cherchent dans les ravissements mystiques, un aliment pour leurs ardeurs, un appui pour leur faiblesse; quelle distance de ce troupeau efféminé, soupirant après la rosée céleste, et attendant immobile l'instant de la grâce, à ce fier génie de Plotin, si ambitieux, si tourmenté, demandant la vérité à toutes les écoles, essayant de toutes les méthodes, et se jetant enfin dans l'extase comme par désespoir, après avoir tout vu et tout exploré! Plotin a beau s'abdiquer lui-même; s'il n'est plus philosophe en quittant la dialectique, il est poëte; quand son esprit renonce à découvrir la vérité, il la crée en

quelque sorte. Qui n'a senti en lui-même cette exaltation de la pensée qui, après de longs et pénibles efforts, croit ravir d'un seul coup ce qu'elle a cherché si longtemps? Aristote lui-même nous accorde ces éclairs, qui pénètrent dans notre nuit, et déroulent à nos yeux des horizons divins au delà de la science. C'est par là que la passion est divine. Au feu des grandes passions, notre âme s'allume comme un flambeau. Ainsi enthousiasmée, elle répand autour d'elle sa contagion. Les cœurs frémissent, les imaginations s'ébranlent, le voile se déchire; les profondeurs de la divinité apparaissent. Mais à peine ce premier moment passé, toute cette énergie s'éteint, cette ardeur retombe sur elle-même; l'âme épuisée et charmée en même temps, s'abandonne à ses rêves, à ses pensées indistinctes. Elle s'affaisse, elle s'oublie; elle ne pense plus, elle aime; et l'objet même de son amour, immense, infini, elle ne le saisit plus; elle croit le voir face à face, et déjà elle n'embrasse qu'un fantôme. Où il n'y a plus ni règle, ni critérium, ni pensées nettes et précises, l'imagination règne en souveraine. Que cette âme enivrée se réveille, qu'elle retombe sur la terre, que la raison, et les sens, et le monde la reprennent; si elle cherche à rappeler ces notes ravissantes entendues dans l'extase, sa foi sera d'autant plus complète, qu'elle s'appuie sur un fondement moins solide. Elle décrira ses rêves avec autant de confiance et d'autorité que si Dieu racontait lui-même les secrets de la création. C'est ainsi que

l'exaltation et l'anéantissement de nos facultés se mêlent ou se succèdent dans l'extase, et que l'âme se repaît tour à tour de vérité et de chimères.

Nous dirons donc avec Platon et les Alexandrins, qu'un cœur échauffé par les transports de l'amour, communique une force nouvelle à toutes les puissances actives de notre âme, que dans cette excitation, la fatigue et l'effort disparaissent, que les obstacles qui naissent de notre infirmité personnelle, sont pour un instant vaincus, et que nous voyons alors tout ce que la pensée humaine peut apercevoir dans la plus grande exaltation de sa force; mais nous relèguerons parmi les égarements d'esprits malades, la thèse des Alexandrins, que l'homme cesse d'être un homme, ou que le moi cesse d'être lui-même, ou que la vérité cesse d'être la vérité.

Les Alexandrins sentent que dans l'extase les forces de la nature humaine sont doublées, et ils croient que c'est la nature humaine qui s'enfuit; ils voient que l'âme, dans son transport, toute brûlante de l'amour de Dieu, ne sent plus les piqûres de la matière, et ils croient que la personne expire, parce que, pour un temps, la sensibilité physique s'éteint; dans cette ardente aspiration vers la vérité, impatients des règles et des méthodes, franchissant en pensée les intervalles, ils rêvent ou ils créent une vérité qu'ils tirent de leurs propres entrailles, et ils la prennent pour la vérité elle-même qui se communique dans son essence.

Porphyre demandait si l'extase n'est pas une maladie ; étrange question dans sa bouche. L'extase est une maladie en effet, quand elle se substitue à la raison et se croit au-dessus d'elle ; car alors, sans règle et sans frein, elle fait ressembler ceux qui s'y livrent, à ces malheureux dont parle Platon, ignorants, et prenant leur ignorance pour le comble de la sagesse.

Mais ce moment si court et si glorieux qui paye les rudes travaux de l'intelligence par une vision rapide de vérités nouvelles, riche moisson promise à l'avenir ; cet amour fervent, enthousiaste, et pourtant contenu, qui nous transporte par la pensée dans une sphère supérieure, qui nous fait en quelque sorte, non plus apercevoir seulement, mais sentir la perfection de Dieu ; l'extase soumise à la raison, gouvernée par elle, sans illusion sur la valeur de ces rêves qui avivent l'intelligence et nourrissent le cœur, mais ne prennent pas rang dans l'ordre des vérités conquises, si la raison ne les a contrôlés et démontrés, l'extase ainsi entendue, loin de porter le trouble dans la science et dans la morale, est vraiment cet avant-goût du bonheur à venir dont nous parle Plotin, cet intervalle que Dieu nous accorde pour respirer, au milieu de nos misères.

L'école d'Alexandrie a donc encore, là comme partout, dépassé le but. Elle a décrit la première un phénomène réel de la vie humaine, et elle en a abusé. C'est une école qui a péché par excès en tout. Elle n'a ignoré aucun des éléments qui con-

stituent la philosophie véritable; elle n'en a mis aucun à sa place.

Tel est aussi le caractère et le vice de son éclectisme. Quand on voit les philosophes de l'école d'Alexandrie s'attacher avec un respect servile à tous les vestiges de l'antiquité, et les plus grands d'entre eux étouffer en quelque sorte l'élan de leur pensée pour se restreindre à l'office de commentateurs; quand on les voit accepter de toutes mains, sans choix pour ainsi dire, sans préférence, sans volonté, sans autre préoccupation que la crainte de ne pas tout recueillir; quand on embrasse ces immenses encyclopédies des connaissances humaines, où non-seulement chaque école reparaît avec ses doctrines, mais avec ses méthodes et son langage, comme si les formes diverses de la vérité, ces vêtements dont l'homme la couvre, importaient à son essence toute divine, on ne reconnaît plus l'œuvre de l'esprit philosophique, de cet esprit libre et indépendant, qui ne connaît point de joug, qui aspire sans cesse à marcher en avant, à fonder, à conquérir, et qui, s'il consent jamais à fouiller dans le passé, étudie l'histoire pour la dominer, et non pas pour la subir. Où est l'unité de ces encyclopédies? Le système où toute cette érudition vient s'amonceler, a beau être immense, il est débordé partout; l'esprit dans ce chaos n'entrevoit ni plan ni harmonie, il se perd dans les

détails, il oublie de penser à force d'étudier les pensées d'autrui, il n'a pas même ce qui reste aux faibles et aux impuissants, ce qui les relève, ce qui les sauve de leur faiblesse : un maître. Pour juger de la quantité d'une force, il faut sonder cette force sans doute, mais il faut surtout regarder son but. Que veulent embrasser les Alexandrins? le monde grec et le monde oriental, toutes les philosophies de la Grèce, toutes les philosophies de tous les peuples de la terre. Bien plus, toutes les religions fondues ensemble, et unies à toutes les philosophies, composent à leurs yeux leur domaine. Et que demandent-ils aux religions? Le fond de vérité qu'elles renferment? Mais la vérité est une ou elle n'est pas; il n'y a pas une vérité philosophique et une vérité religieuse; il y a une forme de la vérité qui constitue la religion, et une forme de la vérité qui constitue la philosophie. La forme religieuse et la forme philosophique reparaîtront l'une et l'autre dans le système Alexandrin; Proclus sera philosophe et prêtre; il démontrera comme philosophe, il imposera comme prêtre les oracles de la chaîne sacrée; il parlera à l'esprit et au cœur, à l'imagination et à la raison. Dans le même temps qu'il montrera comme philosophe la vanité du polythéisme, il fera des sacrifices aux dieux, et demandera à des prêtres ignorants la faveur d'être initié à leurs mystères.

Ces égarements, ces excès de l'éclectisme Alexandrin ne doivent pas nous cacher ce que leur méthode

a de grand et de puissant. Ammonius, Plotin, tous leurs successeurs, semblent surtout occupés de concilier Platon et Aristote, et tout le reste ne vient ensuite que comme accessoire; qu'on ne s'y trompe pas, Platon et Aristote, c'est la raison et l'expérience: Concilier la raison et l'expérience dans une unité puissante, voilà, en effet, toute l'œuvre de la philosophie. N'avoir point de parti pris, point de préjugé d'école ni de secte, ne point dater la science d'hier, mais la suivre dans ses progrès depuis l'origine de la pensée, recueillir le fruit de toutes ses victoires, chercher le secret de toutes ses défaites, s'appuyer pour construire sa synthèse d'une analyse complète de tous les éléments que la nature nous fournit, n'en omettre aucun, n'en exagérer aucun, leur assigner à chacun leur juste place, et concilier leurs contradictions apparentes, tel est le but que se propose une philosophie éclectique. Telle est cette grande méthode, à la fois forte et savante, qui ne mutile pas l'œuvre de Dieu, comme les méthodes exclusives, qui rattache les espérances de l'humanité à son histoire, et qui, en faisant de la liberté de penser sa première maxime, s'identifie en quelque sorte avec l'essence même de la philosophie.

On s'écrie que l'éclectisme accepte de toutes mains, et qu'il n'a pas de caractère; mais il ne veut avoir d'autre caractère que d'être profondément humain, de répondre à tous les besoins de la pensée et du cœur de l'homme. Cet alliage bizarre de doctrines hété-

rogènes, sans lien, sans harmonie, sans unité, dont on se fait un monstre, ce n'est pas l'éclectisme, car ce n'est ni une philosophie, ni un système. L'éclectisme, que des esprits à courte vue réduisent à errer d'école en école pour satisfaire une curiosité frivole, sans juger, sans choisir, sans fonder par conséquent, n'existe au contraire qu'à condition d'avoir établi d'abord sa synthèse propre et originale sur une analyse complète des éléments fournis par la conscience. La condition d'existence de cette philosophie accusée de scepticisme, c'est la foi. La condition de progrès de cette philosophie sans entrailles, c'est une sympathie profonde pour tout ce que l'humanité a aimé, pour ce qu'elle a cru, pour ce qu'elle a souffert. A toutes les époques de l'histoire, il s'est rencontré des sophistes pour transformer la philosophie en une sorte de gymnastique intellectuelle, indifférente sur les résultats. Si l'éclectisme ne devait être que ce jeu puéril et sacrilége, s'il n'aboutissait qu'à l'indifférence, il tomberait plus bas encore que le scepticisme, car il vaut mieux douter que de mépriser, et les angoisses du doute sont encore une espérance. Mais que l'on nous démontre cette stérilité de l'histoire! Non, il y a quelque chose de vivant sous ces ruines : l'humanité qui avance toujours, qui marche vers son idéal, vers la vérité qui est son étoile. Ce sont les âmes sans chaleur et sans énergie, à qui le spectacle des travaux et des luttes de la pensée n'apprend que l'indifférence. Cette philosophie de lettrés

qui ne sauve à grand'peine que les vérités pratiques, et sourit sur le reste, est une philosophie sans valeur, qui, renonçant à être un parti, renonce à toute influence, et s'abdique pour ainsi dire elle-même. Telle n'est pas la leçon que nous tirons de l'histoire. Il faut savoir allier l'indépendance de l'esprit à la fermeté des croyances, l'étendue et la pénétration, à la critique ; il faut être fidèle aux glorieuses traditions de toutes les époques, et par-dessus tout, il faut être de son temps, et être soi-même.

FIN.

TABLE

DU DEUXIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE.

ERRATUM.

A la page 122 du second volume, ligne 20, après ces mots : le dit explicitement, *ajoutez :* en parlant de Plotin lui-même.

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.



